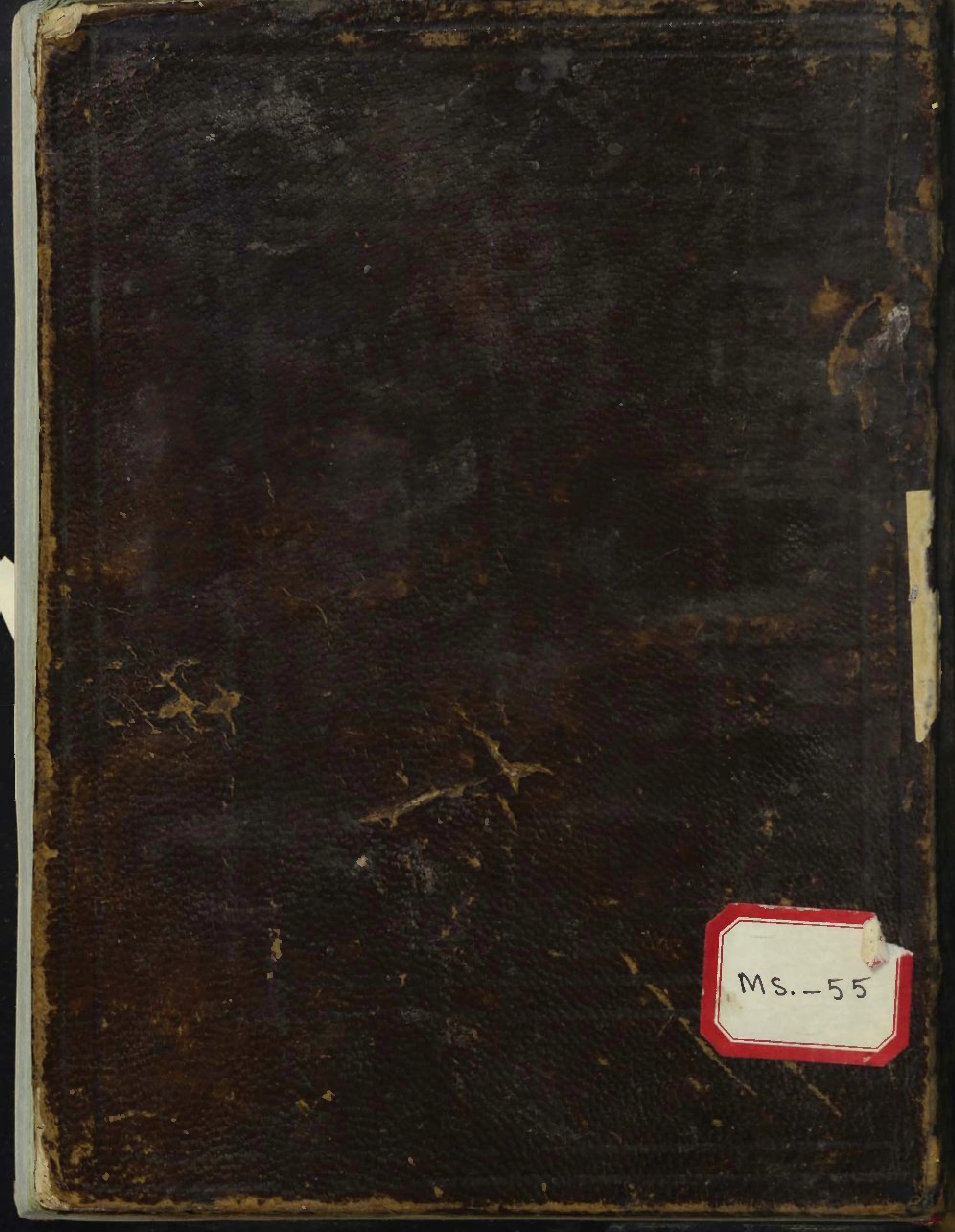

MS.-55



وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى علمنا معالم تهذيب تمهيد قواعد الاحكام
وعرفنا مدارك زبدة قوانين مسائل الحلال والحرام وارشدنا
منهاج نهاية مبادى اصول الايمان والاسلام والصلوة
والسلام على سيد الانام محمد المبعوث الى الخاص والعام
وعلى آله والاطائب الاماجد الكرام واصحابه النقباء المهتدين
العظام صلوة كثيرة متوالية الى يوم القيام وبعد فيقول
الخاطى الجانى ابن الرضاء الشريف الشروانى هذا مختصر فى
الاصول ومعين المبتدئين فى الوصول كتبته تذكرة
لنفسى والاخوانى مع اختلال البال بحوادث الزمان سميته
وسميته بمصباح الوصول الى علم الاصول ورتبته على مقدمة
وابواب وفصول اما المقدمة ففى رسم العلم وموضوعه
وغايته وشرذمة من المبادى اللغوية والمنطقية اما رسمه باعتبار
الاضافة فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ وفى الاصطلاح

بطلق

يطلق على الدليل والظاهر والاستصحاب فبارادة اللغوي وعلى يشمل
ادلة الفقه وغيرها من مباحث الاجتهاد والتقليد والمبادي
اللغوية والمنطقية وغيرها وبارادة الاول يدخل الاولى فقط
ولا يرد على المختار دخول المبادي النحوية والمنطقية في مسمى الاصول
لان المراد من الموصول هو الاعم من ادلة الفقه وما يحصل به التهيؤ
لمعرفة الادلة والفقه في اللغة الفهم كقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم الفهم قيل هو العلم وقيل جودة الذهن وليس بجيدة
لكن الجودة تسببا للفهم لا نفسه وفي الاصطلاح هو العلم بالا
حكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فالعلم بمنزلة
الجنس وهو يطلق على التصور والتصديق والملكة والمراد هنا الاخيرة
لوجود الاخرين في العامي ايضا وقيل انه لا يحد اما لانه بديهي او
لانه يلزم الدور من تحديده واجيب عن الاول بعدم استلزام
بداهة الحصول بداهة التصور كالجوع فان حصوله بديهي و
تصوره نظري وعن الثاني بان تصور غير العلم موقوف على حصول
العلم لا على تصوره وايراده في الحد بناء على عدم الاغماض عن طريقة
القوم والا فلا دخل له فيه لكون الفقه عبارة عن الاحكام لا عن

العلم بها الآن يقال ان مجرد الاحكام ليست فقها وانما الفقه
هو العلم بها والاحكام بمنزلة الفصل خرج بها العلم بالذوات
والصفات والافعال وهو جمع حكم والحكم في اللغة القضاء ويطلق
على نفس المسائل وعلى النسبة الحكمية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين وعلى الاحكام الخمسة وعليها مع الوضعية والمراد
هنا النسبة الجزئية لورود الاعتراض على البواقي وهو اعم من
الظاهرية والنفس الامرية وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية والد
واللغوية وبالفرعية الاصولية والمراد من الفرعية ما يكون متعلقا
للعمل بلا واسطة وخرج بقولنا عن ادلتها علم الله تعالى والملائكة
والانبياء وبالتفصيلية علم المقلد لكونه عن دليل اجمالي والمراد من
الاحكام اما الكل كما يرشد اليه الالف واللام والعلم بمعنى الظن او ا
التهيؤ واما البعض على القول بتجزي الاجتهاد كما هو الحق فلا
يرد الاسولة المشهورة واما باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد
الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والمراد بالعلمية
الجنسي كالانسان العلم للحيوان الناطق الموجود بعضه والمعدوم
بعضه عند التسمية لا الشخصي كزيد للذات المتشخصة فلا يرد

ما قيل

ما قيل من انّ مسائل الاصول كانت قليلاً في زمن التّسميه وانما
كثرت بكثرة الافكار في الاعصار والامصار فيلزم كونه اسماً لا
للمعدوم او للبعض واما موضوعه فادلّة الفقه من الكتاب و السّنه
والاجماع والادلّة العقليّة والاستصحاب اما داخل في السّنة
او في الادلّة العقليّة واما غايته فهو الارتقاء من حضيض
التّقليد ومرتبته بعد علم النحو والمنطق ووجوبه كفائي لتوقّف
الفقاهة الواجب كفاية عليه على ما ستعرفه ان شاء الله تعالى
مصباح دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمّن
و على الخارج اللازم التزام والاوّل على الحقيقة والاخيرين
على المجاز والالتزام على قسمين بيّن بالمعنى الاخصّ وهو الذّي ينتقل
الى اللازم بمجرّد تعقل الملزوم وبيّن بالمعنى الاعم وهو الذّي يحصل الانتقال
بعد تصوّر الطّرفين والنّسبة بينهما ثمّ المستقل الدال بصيغته على
الزمان المعيّن فعل وغير الثاني اسم وهو امّا عين او مشتقّ وغير الاوّل
حرف ثمّ الدال جزؤه على جزء معناه من الثاني مركب وغيره مفرد
ثمّ انّ اللفظ والمعنى ان تكثّر فمتباين وان تكثّر الاوّل واتحد الثاني
فمترادف والعكس مشترك مع تعدد الوضع وبدونه حقيقة

فى الموضوعة له المستعمل ومجاز فى الباقى مع القرينة الصارفة ومرتجل ان

لم يكن النقل لمناسبة ومنقول ان كان له وهو تخصيصى ان ترك

الحقيقى ووضع للآخر وتخصصى ان استعمل الى ان وصل حد الحقيقة

وتنقسم الى اللغوى والعرفى والمتحد متساو يا فى كثرة متواطئ ومتفاوتا

مشكك ثم اللفظ ان لم يحتمل غير ما وضع له فنص والمحتمل ظاهرة

ان كان راجحا ومؤول ان كان مرجوحا ومجمل ان كان مساويا ومحكم

ان كان مشتركا بين الاولين ومتشابه ان كان مشتركا بين الآخرين

ثم الاعتقاد الجازم علم والراجح ظن والمرجوح وهو المتساوى شك

مصباح المانع تصوره من الشركة جزئى وغيره كلى وصدقهما على

الاسم واضح اما الفعل والحرف فلا يتصفان بهما لان المقسم هو المفاهيم المستقلة والحرف غير مستقل وكذا الفعل بالنسبة الى فاعل

ما وان كان مستقلا بالنسبة الى المعنى الحدثى ثم الكليان اما

متفارقان كليا فمتباينان او غير متفارقين كذلك فمتساويان

او يتصادق واحد منهما كليا فاعم واخص مطلقا او كلاهما جزئيا

فمن وجه ثم الكلى اما داخل فى حقيقة جزئياته فذاتى او لا فعرضى

والمشترك بين مختلفى الحقيقة جنس وبين متفقيها نوع و

المميز

فنوعى ... وكذا الكلى ... والفصول

والمميز الذاتي فصل والعرضي خاصة والا فعام ثم القضية ما للنسبة

خارج فان كان فيها اثبات شيء لشيء او نفيه عنه فحملية

والا فشرطية واول جزئي الاولى يسمى موضوعا والثاني محمولا والا

اول جزئي الثانية مقدما والثاني تاليا وموضوع الاولى ان كان

مشخصا فشخصية او طبيعة فطبعية او مسورا فمحصورة والا

فمهملة والثانية ان حكم فيها بالتعليق فمتصلة لزومية ان كان

بالعلاقة والا فاتفاقية وان حكم بالتنافي او عدمه فمنفصلة حقيقية

او مانعة الجمع او الخلو ثم البرهان وهو المؤلف من قضايا لو سلمت

للزم منها قول اخر ان ذكر المطلوب او نقيضه في احدى مقدمتيه

فاستثنائي وان خلى فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب يسمى

اصغر او محموله اكبر او ذات الاول صغرى وذات الثاني كبرى

والمكرر وسطا فان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى

فهو الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فالثاني وان كان موضوعا

فيهما فالثالث وان كان عكس الاول فالرابع مصباح الحكم هو خطاب

الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فلا يرد

على الطرد مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا على العكس الاحكام

الوضعية وهو شرعي ووضعي فالاول الواجب وهو ما يستحق ٢
فرضا ايضا والحرام وهو ما يستحق فاعله العقاب ويسمى
محظورا والمندوب وهو الراجح فعله ويسمى مستحبا ونفلا
وتطوعا وسنة والمكروه وهو المرجوح فعله والمباح وهو
المساوى فعله وتركه ويسمى حلالا وطلقا والثانى السبب وهو ما
يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كالبيع بالنسبة الى الملك
والشرط وهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
الوجود كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والمانع هو ما يلزم
من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود كالحدث بالنسبة
الى الصلوة والصحة وهو اسقاط القضاء او ترتب الاثر والبطلان
وهو نقيضه وعد بعضهم سبعة باضافة العلة والعلامة ويرد
الاولى الى الاول والثانى الى الثانى والفرق بين الوضعى والشرعى
ان الثانى منوط بالتكليف بخلاف الاول ومن ثم يحكم بضمان الصبى
والمجنون بما اتلفاه من المال وربما يرجع الى الاول بنوع من الاعتبار
ومن لم يذكر الوضع فى الحد لم يبعد منه بل يحكم بكونه مستلزما له
ولكل وجه ثم الحكم اما صحيح واما فاسد والاول فى العبادات ما
اسقط

[margin:] فى كلام الحدود او يسمى

ما اسقط القضاء وفي المعاملات ما ترتب اثره عليه ويسمى مجزيا

ايضا والثاني ما يقابلهما ويسمى باطلا ايضا والاداء فعله في وقته

والاعادة ما فعله ثانيا في وقته لوقوع الخلل في السابق والقضاء

فعل الفائت في غير وقته مصباح الحق ان الوضع لا يقتضي المناسبة

الذاتية بين اللفظ ومدلوله كما هو المشهور للقطع

بصحة وضع اللفظ لشيء ونقيضه كالقرء فانه موضوع للحيض والطهر

والجون للاسود والابيض واستدل عباد بن سليمان واهل التكسير

وبعض المعتزلة على ما نقل عنهم بانه لو لم يكن بينهما مناسبة طبعية

طبعية ليلزم الترجيح بلا مرجح والجواب ان ارادة المختار مرجحة كتخصيص

كتخصيص الحدوث بوقت من الله تعالى والاعلام باشخاص من البشر

ثم اختلفوا في ان الواضع هل هو الله تعالى ام البشر او وضع الضرور

في الافادة من الله تعالى والباقي من البشر على اقوال فذهب ابو الحسن الاشعري

ومتابعوه الى الاول وابو هاشم ومن تبعه من البهشمية الى الثاني وابو اسحق

الاصفرايني الى الاخير وعن القاضي ابي بكر الباقلاني ان الجميع ممكن عقلا وليس

في الادلة ما يفيد القطع قال شيخنا البهائي ره بالتوقف وهو المروي

عن العلامة ره والغزالي والحاجبي وكلامه في المختصر ينادي باختيار الاول

وبه قال جمع من الفقهاء وهو الحق لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والتعليم
لازم للوضع والجمع المحلى يفيد العموم ولقوله تعالى ومن آياته خلق
السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم والظاهر من اختلاف
الالسنة صغرا وكبرا اختلاف اللغات اذ لا سبيل الى الحقيقة
لكونه تعالى في مقام الامتنان واظهار القدرة فلا فائدة في اختلاف
حجم الالسنة صغرا وكبرا فاذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات مع
ان استعمال اللسان في اللغة شايع ذايع في العرف يقال لسان العرب
افصح الالسنة اي لغته قال الله تعالى بلسان عربي اي بلغته وتاويل
التعليم بالالهام بوضع آدم ع كما في قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس
لكم اي الهمناه خلاف الظاهر لان الظاهر المتبادر تعليم الاوضاع ولا
ضرورة داعية للتاويل المخالف للاصل وكذا الحال في المشبه به اي علمنا
داود ع بواسطة جبرئيل صنعة الخ لا يقال ان المراد تعليم ما سبق وضعه
من خلق آخر لان الاصل عدم وضع سابق مع ان الآية الثانية الصريحة
في المطلوب كاف لنا في المقام حجة القول الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من
رسول الا بلسان قومه واضافة اللسان الى القوم مشعر على سبق
اللغات على الارسال ولو قلنا بالتوقيف فلا يتصور الا بواسطة نبي

وايضا

في ابلاغ اللغات فيلزم الدور والجواب ان الله تعالى علم آدم وهو علم الناس ولم
يبعث رسول الا بلسان قومه المتعلم من آدم ع فلا دور ومع انه لا يرد الا على المختار
حجة الثالث انه لو لم يضع الله الضروري يلزم الدور او التسلسل
للاحتياج في التعليم الى لغة اخرى فالاخرى والجواب منع الاحتياج
كما يشعر به تعليم الاطفال وجهال اللغة فانه يكفي القراين والترديد حجة
التوقيف عدم قطعية الادلة والجواب ان جميع الادلة اللفظية كذلك
لك الا ما شذ منها ولو اثر فيها وهو بديهي المنع ودليل المختار
اقوى الادلة ويظهر الثمرة فيما اذا طلق امرأته فادعى عدم ارادته من
اللفظ فعلى المختار يقع الطلاق وعلى الاقوال الاخر لا يقع وكذا
لو قال احد المتخاصمين للاخر يا ابن الحلال ونوى الزنا فعلى المختار لا حد
عليه وعليها عليه الحد وكذا لو قال في صلوة الله اكبر مريد اللاخبار
من غير قصد الذكر فعلى المختار لا تبطل الصلوة وعلى غيره تبطل مصباح
الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو المستعمل في غيره
سميت حقيقة لثبوتها فيما وضع له ومجاز التعديه عنه وقد تحصل
الحقيقة باستعمال اللفظ مجازا الى ان يستغنى عن القرينة فتهجر
الحقيقة ويتبادر المجاز واما المجاز المشهور فانه مجاز لتبادره مع

لا اثر

مع قرينة الشهرة ويتوجه عليك هذه الحيثية والا فتقدم الحقيقة
ولا يستلزم المجاز الحقيقة فان الرحمن موضوع للرقيق القلب
ومجاز فيه تعالى وقد منع استعماله في غيره تعالى والفائدة نحو وضعه
صحة التجوز به فتامل واعلم انهم وضعوا للجاهل امارات تميز بها
الحقيقة عن المجاز منها تصريح ارباب اللغة بهما ومنها التبادر
بحيث يفهم انه المراد لا غير فلا يرد القاعدة المسئلة من انصراف
المطلق الى الفرد الشايع مع ان هذا التبادر ليس علامة الحقيقة
ولا تبادر المجاز المشهور لحصوله من الشهرة فالتبادر علامة
للحقيقة وعدمه للمجاز العامي اعرفهما بهما الخلو ذهنه عن
الشبهات فلهذا يدعي بعضهم التبادر في معنى وعكسه الاخر في
في ذلك المعنى فلابد ان يتهم الفقيه حدسه وليستفرغ وسعه في
في الاستقراء حتى لا يلتبس عليه ومنها صحة السلب فانه علامة
للمجاز وعدمه للحقيقة واعترض بورود الدور بان ثبوت
المجازية اللفظ موقوف على صحت السلب وهو موقوف على
ثبوت مجازية اللفظ وكذا الحقيقة موقوف على عدم صحة
السلب وهو موقوف على حقيقة اللفظ والجواب ان صحة السلب

العرف

العرفي وعدم العرفي امارتان لهما فلا توقف وبعضهم اطالوا
في المقام بما لا فائدة فيه منها والاطراد للحقيقة وعدمه للمجاز
فاذا رأى الجاهل اطراد استعمال الاسد في المفترس وعدمه
في الرجل الشجاع علم ان الاول حقيقة والثاني مجاز وكذا اسئل
زيدا واسئل القرية فان نسبة السؤال الى الاول مطرد فحقيقة
ونسبته الى الثاني غير مطرد فمجاز لا يقال ان استعمال الاسد
في الرجل الشجاع مطرد مع انه مجاز والفاضل والسخي لا يطلق على الله
تعالى مع وجودها فيه تعالى وكذا القارورة على غير الزجاج مع انها
موضوعة لكل ما يستقر فيه الشيء لانا نقول انا الاطراد في استعمال
الاسد للرجل الشجاع انما هو في افراد الشجاع لا في الاستعمال
وامارة الحقيقة انما هو الثاني لا الاول وجواب بعضهم بان
المجاز ايضا مطرد بالنسبة الى ما ثبت فيه نوع العلاقة
ليس بصواب لما ذكرنا ولان اسماء الله تعالى توقيفية ولا
رخصة لنا في استعمالهما فيه تعالى مضافا الى انهما موضوعان
لمن من شانه الجهل والبخل واما القارورة فانها منقولة وقد ترك
المعنى الاول وصارت حقيقة في الزجاج تذنيب العلايق لمه

المشهورة ذكر الكل وارادة الجزء كالاصابع والانامل وعكسه كا
لرقبة والانسان وذكر الملزوم وارادة اللازم كالنطق والدلالة
وعكسه كشد الازار واعتزال النساء وذكر الخاص وارادة العام
كالزيد والعلماء وعكسه كالعلماء والزيد وذكر المحل وارادة الحال
كالقرية واهلها وعكسه كالاهل والقرية وذكر الشئ وارادة
ما يؤل اليه نحو انى ارانى اعصر خمرا وذكر الشئ وارادة ما كان
عليه نحو واتوا اليتامى اموالهم وذكر البدل وارادة المبدل كالدية
والدم وعكسه كالدم والدية وتسمية الشئ باسم آلته نحو و
اجعل لى لسان صدق فى الآخرين اى ذكرا حسنا مصباح الحق
ان وضع الحقائق شخصى ووضع المجازات نوعى فيحتاج فى
فى معرفة الحقيقة الى نقل شخصى وفى معرفة المجاز الى نقل نوعى
فيقاس عليه المجازات الحادثة فى الامكنة المختلفة لوجوه
الاول ان اهل اللغة لا يتوقفون فى استعمال المجازات بعد علمهم
بالعلاقة المصححة للمجاز ولا ينتظرون للنقل فى هذ الفرد بل يستعملون
مجازات جديدة لم تسمع من العرب مثلها ويكتفون بالعلاقة
وما هذا الا لعدم اشتراط النقل الثانى انهم اذا راوا مجازا يتفحصون

ذكر السبب وارادة المسبب كالمطر والنبات وعكسه

علاقة

علاقة فيحكمون بالصحة مع وجدانها وبالفساد مع فقدانها
فلو كان النقل شرطا لاكتفوا به ولم يتكلفوا بهذا التفحص
الثالث ان النافين للحقائق الشرعية قالوا بمجازية الالفاظ
المحدثة من العلوم ان اهل اللغة لم يسمعون تلك المعاني و لم
يستعملون تلك الالفاظ فلو كان النقل شرط المامح هذا
التجوز مع انهم من اهل اللغة ايضا احتج مشترطوا النقل
بوجهين احدهما لزوم كون القرآن غير عربي لاشتماله على المجازات
لان العربي ما سمع من العرب وقد قال الله تعالى انا انزلنا قرآنا
عربيا وثانيهما انه لو لم يشترط النقل وكان نوع العلاقة كافيا
لجاز استعمال المتشابهين في الاخرى بعلاقة المشابهة كالمنارة
في القصب لحبل في الجدار والتالي باطل فالمقدم مثله والجواب
عن الاول ان المراد من العربي ما سمع من العرب اما بشخصه واما
بنوعه فلا يلزم كونه غير عربي ومع التسليم فالمراد كونه عربي الاسلوب
او كون اكثره عربيا من باب تغليب الاكثر على الاقل او يرجع الضمير
الى البعض المعهود لكون القرآن مشتركا معنويا بين المجموع والبعض
مع ان النزاع في مطلق المجاز والمعهود من الآية مجازات القرآن

ولا دلالة

ولادلالة للخاص على العام والجواب بالنقض بالقسطاس الرومي والتذكرة

الهندي والتسجيل المعرب ليس بصواب اذ يمكن ان يكون ذالك

من باب اتفاق اللغات كالتنور والصابون وعن الثاني بان المعتبر

المعتبر من العلاقة المناسبة بين المتشابهين ولامناسبة بين

الامثلة المذكورة لاختلاف قطرها ولا رخصة لنا في استعمال العلاقة

الغير المناسبة وتظهر الثمرة فيما لو حلف ان لا يتكلم بمجاز فتكلم

بمجاز حادث بعلاقة مناسبة فعلى المختار يقع الحنث وعلى

غيره لا يقع لعدم النقل في هذا الفرد مصباح لا خلاف في ان

اللفظ المستعمل بغير قرينة يحمل على الحقيقة عند تميز معناه

الحقيقي والمجازي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلو كان معنيا

المجازي مرادا اللزم من نصب قرينة صارفة كالاسد في قولنا رايت

اسدا فانه يحمل المفترس لا غير وانما الكلام الخلاف في ان اللفظ

اذا استعمل في معنى او معان ولم يعلم وضعه له بل اصل وضعه بمعنى

ان معنا الحقيقي والمجازي بل كونه موضوعا ومستعملا غير متشخص

عند نا فهل هو حقيقة فيه او مجاز او حقيقة اذا كان واحدا و

مجاز اذا كان متعددا او التوقف اقوال ذهب السيد رضي الله

عنه

9

عنه الى الاول والثانى منقول عن ابن جنى وبعض المتاخرين
والثالث غير معلوم القائل والمشهور الاخير احتج السيد بان
الاستعمال ظاهر فى الحقيقة والمجاز خلاف الاصل والجواب التسليم
فى صورة الوحدة واما مع التعدد فلا ريب ان المجاز خير من
الاشتراك واجاب بعضهم بمنع ظهور الاستعمال فى الحقيقة وهو
كما ترى حجة الثانى الحاق الظن الشئ بالاعم الاغلب ولا ريب
ان اغلب لغة العرب مجازات والجواب منع الكبرى وهو مع فرض
التسليم لا يعارض الظن الحاصل من الوضع حجة الثالث ان فى صورة
وحدة المعنى لا يمكن القول بالمجازية لكونه مستلزما للحقيقة
واما فى صورة التعدد فالمجاز والا للزم الاشتراك المرجوح والجواب
منع الاستلزام لان الرحمن مجاز ولا حقيقة له لعدم استعماله
فى ما وضع له والحقيقة تابعة للاستعمال مضافا الى ان عدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود حجة المشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة
وحيث لم يتميز الحقيقى من المجازى فالوقف والجواب انه مسلم فى
صورة التعدد المعنى واما فى صورة الوحدة فلا ثم انه لولا الشهرة
الثابت الحجية مطلقا القلنا بالحقيقة فى صورة الوحدة والتوقف فى صورة

التعدد اما في صورة الوحدة فلان خلو اللفظ عن القرينة قرينة

على انه حقيقة فيه وان لم نقل باستلزام المجاز الحقيقة لان المجازات

دائرة مدار القراين فاذا انتفت القراين انتفت المجازات الا

ترى ان علماء البيان صرحوا بان المجاز لابد فيه من قرينة معاندة

قال العلامة ره المجاز على خلاف الاصل فيجب الحمل على الحقيقة ما لم يدل

دليل على عدم ارادتها لان الواضع انما وضع اللفظ ليكتفى به في الدلالة

على ما وضع له انتهى لا يقال يحتمل ان يكون له معنى حقيقيا مهجورا

فاستعمل اللفظ فيه مجاز فح لا حاجة الى القرينة لان القرينة انما

هي لصرف اللفظ من الحقيقي الى المجازي ولذا سميت صارفة ول

ليس هنا معنى حقيقي حتى يحتاج في الصرف الى القرينة لانا نقول

قد حصل لنا من استقراء كلماتهم الظن بندرة المجاز المهجور

المهجور حقيقته فلم نجد الالفاظ رحمن وحقيقته لم يترك بهجرهم

بل بمنع شرعي ولا ريب ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واما

في صورة التعدد فلما تعارض الظن الحاصل عن ترجيح المجاز على الاشتراك

مع الحاصل عن لزوم القرينة المعاندة للمجاز فتساقط ولا مرجح لا

حدهما فالتوقف ولكن فهمي منهم عندي سيما اذا خالفه الاساطين

مع

مع ان الشهرة حجة مطلقا فالمختار قول المشهور لان الظن الحاصل من
الشهرة اقوى مما حصل مما ذكرنا مصباح اعلم ان الاحوال الخمس
المجاز والنقل والتخصيص والاضمار والاشتراك قد يعارض بعضها بعضا
فيصور المتعارض بينها على عشر اوجه والضابط ملاحظة كل واحدة
منها مع ما بعدها فتلاحظ المجاز مع الاربع الباقية والنقل مع الثلث
والتخصيص مع الاثنين والاضمار مع الواحدة الاول تعارض المجاز
مع الاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد
والوطى وان يكون حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر والمشهور ترجيحه
على الاشتراك لان اغلب لغة العرب مجاز بالنسبة الى غيره من الاحوال
ولكن فائدته انه حيث لا يتوقف فيه فان وجدت قرينة يحمل على
مقتضاها والا فعلى الحقيقة بخلاف المشترك فانه يلزم التوقف فيه
حتى يظهر المراد من القراين المعينة وربما لا توجد قرينة فيخل المعنى المقصود
ولكونه ابلغ من الاشتراك واوفق للطباع اما النقل في الحقيقة او العرفية
في المجاز وبعض ما ذكر من المرجحات قد يوجد في المشترك ايضا الا ان
اغلبية المجاز مرجح لا يعارضه شيء منها والقول بان الاشتراك ارجح
من المجاز لبعده عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز

فانه يحمل على الحقيقة وربما يكون غير مرادة في نفس الامر بعيد عن الصواب
لما ذكرنا من اغلبية المجاز مضافا الى ان حمله على الحقيقة مع فقد القرينة
لازم وكونها غير مرادة في نفس الامر لا يضرنا لانا مكلفون بالظاهر والمرء
متعبد بظنه الثاني تعارض المجاز مع النقل كصلوة الميت فانها
يحتمل ان يكون مجازا وان يكون منقولة فيترجح المجاز عليه لكونه
ارجح من الاشتراك الارجح من النقل ولان النقل يحتاج الى تغيير
الوضع مع اتفاق اهل اللسان عليه وهذا امر متعسر غالبا بخلاف
المجاز فانه لا يفتقر الا الى قرينة وهي ميسرة مع ان فوايده اكثر
من النقل الثالث تعارض المجاز مع التخصيص كقوله تعالى ولا تاكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه فيحتمل ان يكون المراد من الذكر التلفظ باسم
الله فيلزم التخصيص لكون الذكر اعم من التلفظ ويحتمل ان يكون المراد
من النهي عن ذبيحة الكفارة فيكون مجاز الملازمة منهم ترك التسمية و
يظهر الثمرة في ذبيحة المسلم الناسي للذكر فيحل على الثاني ويحرم على الاول
فيترجح التخصيص لانه لو لم يوجد قرينة للتخصيص لعمل بالعام فيحصل المرام
وغيره واما المجاز فمع عدم القرينة يحمل على الحقيقة الغير المرادة مع ان
التخصيص ايضا اغلب من الباقي حتى قيل ما من عام الا وقد خص حتى نفس

الضابطة

الضابطة بقوله تعالى ان الله على كل شيء عليم الرابع تعارض المجاز والاضمار

كقوله تعالى واسئل القرية لاحتمال كون المراد من القرية اهلها بعلاقة

المجاورة فيكون مجازا او لاحتمال كون الاهل مضمرا فيترجح المجاز

عليه لاغلبيته والقول بتساوي الاضمار له لكونه اوجز او هو من محاسن

الكلام ليس بشيء الخامس تعارض النقل والتخصيص كقوله تعالى احل

البيع فيحتمل ان يكون البيع منقولا او ان يكون بمعناه اللغوي وهو

مبادلة الشيء بالشيء فيكون مخصصا ليخرج عنه الربا فيترجح التخصيص

التخصيص عليه لاغلبيته ولكونه ارجح من المجاز الارجح من النقل السادس

تعارض النقل والاضمار فيترجح الاضمار لما تقدم من تعسر الاطلاع

على اتفاق اهل اللسان عليه السابع تعارض النقل والاشتراك كالزكوة

لاحتمال كونها مشتركة بين النمو والقدر المخرج ومنقولة الى الاخير فيترجح

الاشتراك لاستلزام النقل نسخ الوضع الاول والوضع في المعنيين

على التعاقب الثامن تعارض التخصيص والاضمار كقوله تعالى ولكم في

القصاص حيوة فيحتمل الاضمار اي في مشروعية القصاص والتخصيص

اي في نفس القصاص حيوة الا للجاني فيترجح على الاضمار لاغلبيته ولكونه

ارجح من المجاز الارجح من الاضمار التاسع تعارض التخصيص والاشتراك

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فيحتمل الاشتراك لكون احدهما
بمعنى الوطي والآخر بمعنى العقد والتخصيص لكونهما بمعنى العقد
اى لا تعقدوا على من عقد عليها آباؤكم الا بالعقد الفاسد فيترجح
التخصيص لكونه ارجح من المجاز ارجح من الاشتراك العاشر تعارض
الاضمار والاشتراك كقولك اسئل الدار لاحتمال كون الاهل مضمرا
والدار مشتركا بين الاهل والبناء فيترجح الاضمار عليه لكونه موجزا
واجمالا مختصا بما لا قرينة على تعيين المراد وعموم الاجمال في جميع
افراد المشترك الى ان يظهر القرينة فضابطه ترجيح هذه الاحوال بعضها
على بعض ملاحظة الاغلبية فالمجاز والتخصيص ارجح من جميعها
وفي غيرهما يلاحظ اتمية الفائدة وايجاز اللفظ لكونهما وغيرهما مما يتنافس
الكلام به عن صاحبه القول بان سمو الكلام بالمحاسن لا يوجب
ترجيحها كما ترى لتقديمهم الخبر البليغ المشحون بالمحسنات على غيره
في باب الترجيح والدليل على حجية امثال هذه الظنون هو
الادلة الدالة على جواز العمل بالظن بعد انسداد باب العلم وسيجئ
تحقيقه ان شاء الله تعالى مصباح لا خلاف ان الالفاظ المخترعة
المحدثة كالصلوة وغيرها قد صارت حقائق في معانيها الشرعية
عند

عند المتشرعة بكثرة الاستعمال وتداولها في السنتهم فكلما استعملت

في كلامهم فيحمل على المعاني المحدثة والماهيات المخترعة وانما الخلاف

في ان هذه الالفاظ هل هي حقائق في المعاني الجديدة في اصطلاح الشارع

كالصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص

والبيع في المبادلة المخصوصة بمعنى ان الشارع وضعها في اول الامر

لهذه المعاني او يستعملها فيها مع القرائن الى ان استغنى عنها فصارت

حقايق او لم يحصل الوضع الاولى ولا الاستعمال المؤدى الى الغنى عنها

بل استعملها مع القرائن ابداً فتكون مجازات لغوية او هي حقايق

في البعض ومجازات لغوية في الاخر بمعنى ان الشارع وضع بعض الالفاظ

كالصلوة والصوم والحج والزكوة والركوع والسجود ونحو ذلك من

الالفاظ المستعملة في عصر النبي صلى الله عليه واله كثيراً في المعاني الجديدة

او يستعملها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقائق ثانوية

فيها اقوال والمختار الاخير وبه قال المحقق البهبهاني والفاضل القمي لانا

نعلم علما قطعيا انه صلى الله عليه واله لم يضع هذه الالفاظ لهذه

المعاني وضعا اوليا والا لوصل الينا لكثرة الاحتياج اليه في ابواب

الفقه مع ان الاقوال الجزئية الصادرة عنه ص قد ضبطها الاصحاب

ضبطا جميلا الى الان واصلت الينا فكيف هذا الامر العظيم الذى
نحتاج اليه فى احكام ديننا بل المعلوم من تتبع الاخبار والمتتبع
من تصفح الاثار انه استعمل بعض الالفاظ الذى كانوا محتاجا
اليه فى كل يوم وليلة مرة او مرات الى الان استغنى عن القرينة فصار
حقايق جديدة وهكذا كانت الحال الى زمن الصادقين عليهما السلام
واما فى زمانهما ومن بعدهما فلا ريب فى ثبوت الحقيقة الشرعية لكثرة
تداول هذه الالفاظ بين اصحابهم حتى انهم كتبوا الطوامير وسطروا
الاساطير فى ابواب الفقه وكانوا يستعملون هذه الالفاظ بلا قرينة
وهذا مما لا يخفى على ذى مسكة واما الثبوت فى جميع الالفاظ
والازمان فلم يثبت وعلى ما اخترنا لا يظهر الثمرة فى الالفاظ الواردة
فى عصر النبى ص الى اوائل زمان الصادقين الا بعد معرفة تاريخ صدور
اللفظ فان علم صدوره بعد الاشتهار والمعنى عن القرينة فيحمل على
معناه الشرعى والا فلا لاحتمال ان يكون الصدور قبل الاستغناء
فعلى هذا لم يبق فرق بين المختار والنافى الا قليلا واما فى زمان الصادقين
ع ومن بعدهما فالفرق ظاهر احتج المثبتون مطلقا بالتبادر مستقرا وبا
بانا استقرينا كلمات الشارع فوجدناها مستعملة فى تلك المعانى

العرب فيلزم كون القرآن غير عربي والتالي باطل

بلا معونة قرينة وفيه ان التبادر انما حصل عن استعمال المتشرعة وان
الاستعمال اعم من الحقيقة استدل النافين مطلقا بانه لو ثبت
الوضع فاما بالتواتر او بالاحاد ولم يوجد التواتر والا لما وقع النزاع
والثاني لا يفيد العلم وبانه لو ثبت انها حقايق شرعية لما كانت
داخلة في لغة العرب لكونها اصطلاحا جديدا لم يطلع عليه مثله
والجواب عن الاول بانا لا نقول بثبوت الوضع الاولي حتى نحتاج
الى التواتر والاحاد بل نقول بالاستعمال المغني عن القرينة وهذا يحصل
باستقراء كلمات الشارع ولا يحتاج الى غيره وعن الثاني بانها اذا كانت
حقايق شرعية يكون مجازات لغوية في المعنى اللغوي ولا ريب ان
المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها كما سبق
فلا يلزم كون القرآن غير عربي تذنيب اذا ورد لفظ في كلام الشارع
فيحمل على ما اراد منه وان كان مجازا والا فيحمل على الحقيقة الشرعية
ان ثبت في ذلك اللفظ والا فعلى العرفية ان لم يوجد معنى لغوي له
واتحدت العرفية واللغوية المتحدة ان لم يوجد له معنى عرفي وان تعدد
فيجتهد في تحصيل امارات الحقيقة والمجاز وان وجدا واتحد معناهما
والا فعلى العرفية وهو المشهور لكونه ع ص من اهل العرف فيتكلم بلسانهم ولقوله

تعاوما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ولافادة الاستقرآء ذلك

وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاظهر الاول مصباح

لاخلاف فى ان المطلوب من العبادات والمعاملات هو الصحيح منها

لا الفاسد فيجب العمل على ما علم انه مطلوب من الاجزآء والشرائط اللازمة

للماهية المطلوبة وكذا اذا علمنا ان هنا شرطا او جزءا ولم نعرفه

بعينه فانه يجب الاتيان بالمحتملات لوجوب ابرآء الذمة حتما كونه مشغولة

به وانما الخلاف فى ان الالفاظ المحدثة المستعملة فى الماهية المخترعة مع

قطع النظر عن كونها مامورة هل هى اسامى للصحيحة او للاعم منها ومن

ومن الفاسدة بمعنى ان مصداقها العرفى هل هو الصحيح او الاعم وبعبارة

اخرى الالفاظ المخترعة هل هى اسامى للماهية مجتمعا للشرائط والاجزاء

الغير المخلة مع نقصها الصحة اطلاق الاسم عرفا وموضوعة لها ام هى

اسامى للماهية المطلقة مع قطع النظر عن الشرائط والاجزآء المذكورة

مثلا الصلوة موضوعة للاركان المخصوصة مشروطا بكونها جامعة

للشرايط والاجزآء لانها موضوعة للاركان والشرايط على الاول وموضوعة

للاركان مع قطع النظر عن الاشتراط وعدمه لان الناقصة مامورة

على الثانى وتظهر الثمرة فى جواز اجرآء اصل العدم فى اثبات الماهية وعدمه

كما اذا

كما اذا شك فى جزئية شئ من الماهية او شرطية لها فيجب الاتيان
بالمشكوك ولا يجوز اجراء اصل العدم هنا على الاول ولا يجب الاتيان
به بل ينفى باصالة عدم كونه جزءا او شرطا على الثانى فيحصل الامتثال
بمجرد عدم العلم بالفساد على الثانى وبالعلم بالصحة باتيان المحتملات
على الاول فذهب جماعة منهم المحقق والشهيدان وصاحب المعالم
والفاضل البهبهانى الى الاول والاخرون منهم الفاضل القمى الى الثانى
والاظهر الاول لوجوه الاول التبادر فانه اذا اطلقت هذه الالفاظ
تتبادر منها الصحيحة مع قطع النظر عن كونها مامورة والقول
بان الامر قرينة لارادة الصحيحة بعيد لان الالفاظ المستعملة الغير المامورة
كالبيضة وغيرها اذا اطلق تتبادر منها الصحيحة ولا امر حتى يصير قرينة
لارادتها والثانى صحة السلب فانه يجوز ان يسلب لفظة الاسم عن العارى
عن الشرايط والناقص فيصح ان يقال للصلوة بغير الوضوء والطمانينة
انها ليست بصلوة والثالث قوله ع لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فان لا حقيقة فى نفى الحقيقة فالمعنى لا حقيقة لاسم الصلوة
الا بشرطها او جزئها ولا يعارض قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد لان الاخبار
الدالة على صحة صلوة جار المسجد فى غيره وان الصلوة فيه مستحبة مطلقا

اخرجه عن اصله فيخرج ما خرج بالدليل ويبقى الباقي وقوله ع لا نكاح

الصغيرة فدليل لنا وان اريد نكاح البالغة فهو كالسابق

احتج الخصم بوجوه منها تبادر القدر المشترك منها ومنها

عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما

علم فساده ومنها اتفاق الفقهاء على ان الركن الزايد تبطل

الصلوة مع كونه منهيا عنه وفاسدا بعد كونه ركنا ويسمونه

باسم ومنها اتصاف الصلوة بالصحة والفساد وتقسيمها

اليهما واستعمالها فيهما والجواب ان التبادر غير مسلم وانما هو ناش

عن الشبهة وعدم صحة السلب عما لم يعلم حكمه ليس من جهة

الوضع انما من جهة حمل فعل المسلم على الصحة واما ما علم فساده

فيصح سلب الاسم وانكاره مكابرة ومرادهم من تسمية

الفساد ركنا انما هو صورة الركن لا الركن الحقيقي والاتصاف

والتقسيم والاستعمال اعم من الحقيقة واعترض على المختار

بلزوم التفتيش عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه ما نذر

للمصلي وعن احوال الامام وفيه ان التفتيش لا ضير فيه الا من جهة

لزوم العسر والحرج وهو مدفوع بالاجماع على عدم وجوبه

واعترض

واعترض ايضا بلزوم الف ماهية للصلوة بالنسبة الى الحاضرة و المسافر

والصحيح والمريض والشاك والناسي وغيرها والجواب المعارضة

بتعددها بالنظر الى شخص واحد فان الصلوة بسورة التوحيد

ماهية وبغيرها اخرى وهكذا مصباح المشترك هو اللفظ

الموضوع لمعنيين فصاعدا على البدل فالقيد الاول اخرج المجاز و بالمجرد

الاول الحقيقة المنفردة وبالثاني المواطى لكونه موضوعا للقدر المشترك

والحق انه واقع في لغة العرب كالعين والقرء وعسعس وغيرها

والاستدلال لوجوده بتناهي الالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية

وعدم تناهي المعاني لكون الاعداد منها وهي غير متناهية مدفوع

بتناهي المعاني ايضا لان المسميات بالالفاظ هي المعاني المختلفة و

المتضادة ولا ريب في تناهيها واما المعاني المتماثلة كالفرس و

البياض وان كانت غير متناهية لكن لا يجب الوضع لخصوصياته

بل يكفي باعتبار الحقيقة التي اتفقت المعاني فيها ومحصوله عدم لزوم

وجود المشترك لامكان الوضع للقدر المشترك كالانسان او بالوضع

العام كاسم الاشارة وكذا الاحتجاج بكون الوجود مشتركا

كامعنويا بين الحادث والقديم لولا الاشتراك فيلزم كون

الشيء الواحد واجبا وممكنا لان الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع
التواطي كالعالم فانه واجب في القديم وممكن في الحادث فيجوز ان
يكون الشيء الواحد واجبا بالنسبة الى موصوف وممكنا بالنسبة
الى الاخرى احتج الثاني بان وضع الالفاظ للدلالة على المقصود
والمشترك مجمل مخل به والجواب عدم تسليم الاخلال مع القرينة
مع ان الاجمال قد يكون مقصودا كما في اسماء الاجناس ثم
اعلم انه لا نزاع بينهم في جواز استعمال المشترك في معنى عام يشمل
الجميع مجازا وقد يسمى بعموم الاشتراك مثل ان يراد من
العين المسمى بها وانما النزاع في استعماله في كل واحد من المعاني على
البدلية بان يكون كل واحد منها مناط الحكم وفي استعماله في الجميع
من حيث المجموع اذا كان الجمع بينها ممكنا والقول باختصاص
النزاع بالاول دون الثاني ليس على ما يستفاد من كلامهم لان
المفهوم من كلام العلامة ره وصاحب المعالم كون النزاع في الثاني
حيث قال الاول والاقرب انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك
في كلا المعنيين الا على المجاز لانه غير موضوع للمجموع وقال الثاني
اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل

فيه

16

فيه من المعانى ممكنا انتهى وفيه ستة مذاهب جوازه حقيقة

مع قرينة الارادة سواء كان مفردا او تثنية او جمعا وسواء

كان مثبتا او منفيا وجوازه مجازا كذلك وان جرد عن القرينة

ومنعه مطلقا ومنعه فى المفرد دون التثنية والجمع ومنعه فى

الاثبات دون النفى والاظهر عندى جوازه حقيقة مطلقا

لوجود المقتضى وانتفاء المانع اما الاول فانه اذا اطلق المشترك

يتبادر منه المعانى الى الذهن مع قرينة الارادة وليست القرينة

لتعيين المعانى حتى تكون قرينة صارفة عن الواحد بل هى معينة

بمجرد الاطلاق وانما القرينة لتعيين ارادة المتكلم فان المعانى

مرجوحة بالاضافة الى المعنى الواحد ولا ريب فى افتقار ارادة المفرد المرجوح

الى القرينة وكون الوضع فى حال الانفراد خارج عن الموضوع له وجزئية

قيد الوحدة ممنوع وتبادر الوحدة من مفرد المشترك ليس تبادر

الحقيقة بل هو مرادف الانصراف الى الفرد الشايع مع قطع النظر عن

رجحان الواحد ومرجوحية الاكثر لا تفاوت بينهما فى الفهم عن

المشترك المفرد واما الثانى فلما ستعرفه من بطلان ادلة غير المختار

ان شاء الله تعالى وقد يستدل للمختار بقوله تعالى ان الله وملائكته

وجوازه حقيقة كذلك ع

يصلّون على النبي وقوله تعالى الم تران الله يسجد له من في السموات
والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من
الناس فالصلوة المنسوبة الى الله تعالى بمعنى الرحمة والمنسوبة الى الملائكة
بمعنى الاستغفار وكذا السجود من الناس وضع الجبهة ومن
غيره بطريق آخر وتاويل الصلوة بالمعنى المشترك بينهما وهو
الاعتناد باظهار الشرف وكذا السجود وهو اظهار غاية الخضوع
مجاز وتقدير خبر انّ الاول لدلالة الثاني عليه اضمار مخالف للاصل
وكون العاطف بمثابة تكرار الفعل في الاية الثانية فتخرج عمّا
نحن فيه لكون النزاع في استعمال اللفظ الواحد في معان متعددة
غير مسلّم بل العاطف موجب لمساواة الثاني للاول في اعرابه وانما
العامل في الثاني هو عامل الاول بتوسط العاطف وهذا محقق
عند النحاة حجة المجوز مطلقا مجازا كون الوحدة جزء من المفرد
ماخوذ في وضعه فاستعماله في المتعدد مجاز الغاء قيد الوحدة
واما التثنية والجمع فالمتبادر هو الفردان والافراد من ماهية
لا الشيئان او الاشياء المتفق في الاسم فالاستعمال في افراد الماهيتين
مجاز فان المتبادر من قولنا رايت مسلمين الرجلان المسلمان لا المسميان

بالمسلم

بالمسلم والجواب ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها
فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الاكثر لان الاوضاع العرفية
يابى هذا الشرط كما فى تسمية الولد مع ان الاصل يدفعه والتثنية
والجمع فى قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق فى المعنى بل يكفى الاتفاق
فى اللفظ كما فى زيدان وزيدون والتاويل بالمسمى تعسف ودعوى
التبادر غير مسلم وعلى فرض التسليم فى المثال المذكور فهو ناش من كثرة
الاستعمال لا استعمال المسلم فى مقابل الكافر كثير حتى كانه صار من المجاز
المشهورة حجة المجوز مطلقا حقيقة وان جرد عن القرينة الاتيان
فان معانى الصلوة والسجدة مفهومة منهما بلا قرينة والجواب
ان سياق الاية قرينة لارادة المعانى وحجة المانع مطلقا فى المفرد
حقيقة ما اشير اليه سابقا من ان الوضع كان فى حالة الانفراد
وفى التثنية والجمع كذلك كون وضعهما للفردين او الافراد من
ماهية واحدة مجازا عدم ثبوت الرخصة والجواب ان الانفراد وصف
خارج كما سبق والاتفاق فى المعنى غير مشترط فى التثنية والجمع
والرخصة ثابتة كما فى الاثنين واحتج بعضهم بلزوم التناقض
لانه لو جاز استعمال المشترك فى المعنيين لكان له ثلثة معان

هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وارادتهما معاً مستلزم لعدم
ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله
فی المعانی الثلاثة واجیب بان المراد لیس ارادة المعانی مع بقائه لکل
واحد منها منفردا بل نفس المدلولین مع قطع النظر عن الانفراد
فیرجع النزاع الی ان ذلک لیس استعمالاً فی المعنیین ولا یکون
دلیلا لعدم جواز الاستعمال حجة المانع فی المفرد عدم التعدد
فی مفهومه فلا یتعدد المعنی وحجة المانع فی المثنی والمنفی
عدم افادة الاول العموم بخلاف الثانی وجوابهما انه لا تفاوت
فی المشترک بین المفرد والمثنی وغیرهما فی افادة التعدد مع القرینة
کما مر فی حجة المختار مصباح لا نزاع جواز استعمال اللفظ فی
معنی عام شامل للمعنی الحقیقی والمجازی مجازا ویسمی بعموم
المجاز کقولک لا اضع قدمی فی دار زید وترید منه عدم الدخول
فیشمل المعنی الحقیقی وهو الدخول حافیا والمعنی المجازی وهو الدخول
ناعلا وانما النزاع فی استعماله فی المعنی الحقیقی والمجازی معاً اذا کان
الجمع بینهما ممکنا کاطلاق الرقبة وارادة الانسان والرقبة
وهنا اقوال الجواز مجازا وعدم الجواز مطلقا والجواز حقیقة

بالاضافة

18

بالاضافة الى الحقيقي ومجازا بالاضافة الى المجازي او وسطها او وسطها لان المجاز ان ذكرت قرينة فلا يراد الحقيقة والا فلا يراد المجاز فلا يجتمعان ابداً مع انه يلزم ان لا نفيد القرائن فائدة لان ثمرتها هي الصرف عن الحقيقي واستدل بعضهم بما يقرب مما ذكرنا بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء وقال الفاضل القمي ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلاً ومناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع كانه يعترض عليه بان دليله عقلي والمسئلة لغوية واللغة لا تثبت بالعقل اقول المذكور في الدليل ليس الا مقدمتين احديهما قول المجاز ملزوم للقرينة المعاندة وهذه ماخوذة من اهل اللغة وصرح بها اهل البيان والادبية فانهم من اهل اللغة المركبة والاخرى قوله وملزوم معاند الشيء ولا شك في ان تحقق صدق الملزوم بدون اللازم ايضاً ماخوذة منهم ومصرح به في كلامهم حتى صار قانوناً عندهم فلا وجه لكونهما عقليتاً واعترض ايضاً بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوماً للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقي منفرداً واما ارادته معه فلا وفيه ان المانع حين الانفراد عين وجود القرينة موجود هنا

ايضاً ولا يرفعه انضمام الحقيقة واعترض ايضاً باستعمال
الموضوع للجزء في الكل كالرقبة في الانسان فانه لا ريب في
الارادتين معاً وفيه ان النزاع في الارادتين المقصودتين
لا فيما اذا كانت احديهما تابعة للأخرى فان الرقبة وان
كانت جزءاً من الانسان الا انها غير مقصودة في اطلاق الانسان
استدل المجوز مجازاً بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معاً
ويكون اللفظ موضوعاً للحقيقي فاستعماله فيهما لم يوضع
له واستدل المجوز حقيقة ومجازاً بان اللفظ مستعمل لكل
واحد من المعنيين فيكون لكل واحد منهما حكمه ويظهر
جوابهما من دليل المختار **تنبيه** عرفوا الكناية بارادة المعنى
المغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له و
بارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فعلى الاول
يلزم اجتماع الحقيقي مع المجازي في الكناية ولا محذور فيه
لان المانع عن الاجتماع انما هو القرينة الصارفة ولا قرينة
هنا والا لم يجز ارادة المعنى الموضوع له وعلى الثاني لا تكون
الكناية في محل النزاع لكونه في اجتماعهما معاً وارادة افادة الثاني
الانتقال

الانتقال من الحقيقي الى المجازي لاجتماعهما معًا **مصباح** فرع المشتق
وافق الاصل باصول حروفه ومناسبة معناه وترتيبه والمراد
من الاصل المصدر فخرج المعدول والمصغر والقيد الثاني لادخال
مثل لضارب المشتق من الضرب لان عدم الموافقة في الزايد وهو
الالف وخاف وخغ من الخوف لان التوافق في الاصول عم من و
جوده وعدمه لطريان المانع فانه لايرفع الموافقه في الاصل ولخرا
المترادفين فانهما وان كانا متناسبين في المعنى لكنهما لم يتوافقا
في الحروف وقيد المناسبة احتراز عن الاشتقاق الكبير فانه وان
اطلق عليه الاسم الا انه لندرته كالخارج عنه ومن اراد الادخال
حذف الترتيب عن [illegible] ولابد في المشتق من تغيير اما بالزيادة
او النقصان او كليهما بالحرف والحركة او كليهما فانواعه خمسة عشر
لكون النقصان ثلثة وكذا الزيادة واجتماع ثلثة النقصان مع
ثلثة الزيادة تسعة حاصلة من ضرب الثلثة في مثلها فبانضمام
الستة السابقة اليها صار خمسة عشر **الاول** زيادة الحرف
كاذب من الكذب **الثاني** زيادة الحركة نحو طلب من الطلب فان حركة
البناء كالجزء للموافقة بخلاف حركة الاعراب لمفارقتها **الثالث** زيادتهما

احترازٌ عن مثل اللحم واللمع والحلم واللجم فالحمل الاول الاصل

معاً نحو طالب من الطلب الرابع نقصان الحرف نحو خف من الخوف الخامس

نقصان الحركة نحو حذر صفة مشبهة على وزن صعب من حذر

السادس نقصانهما معاً نحو غلى من الغليان السابع زيادة الحرف

ونقصانه نحو ديان من الديانة الثامن زيادة الحركة ونقصانها

نحو كرم من الكرم التاسع زيادته ونقصانها نحو عاد من العدّ

زيدة الالف ونقصت حركة الدال الاولى للادغام وفيه نظر لان

الدال الاولى كانت ساكنة في المصدر فالاولى التمثيل بعليم من علم

نقصت حركة الميم وزيدة الياء العاشر زيادتها ونقصانه

نحو نبت من النبات الحادي عشر زيادتها ونقصانها نحو اضرب

من الضرب الثاني عشر زيادتها ونقصانه نحو كما من الكمال

الثالث عشر نقصانه مع زيادتها ونقصانها نحو قنط اسم فاعل

من القنوط عالرابع عشر نقصان مع زيادته ونقصانه نحو كال

بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام

والف بين اللامين وزيدت الالف قبل اللامين الخامس عشر زيادتها

ونقصانها نحو ارم من الرمي مصباح هل يشترط في صدق المشتق

حقيقة بقاء المبدء ام لا اقوال عدم الاشتراط وهو مشهور من

السيخ

الشيعة والمعتزلة وبه قال العلامة وشيخنا البهائي والشهيد
واله نقل عن ابن سينا وابي علي وابي هاشم وبعض ايظهر من بعضهم
كالشهيد رحمه الله انه اجماعي بيننا والاشتراط وهو المشهور
عن اكثر الاشاعرة وبه قال في المنهاج وهو المنقول عن المحصول
والفخري والتوقف وبه قال ابن الحاجب ونقل عن الآمدي والتفصيل
واختلف المفصلون فمنهم من فرق بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة
كالتكلم وغيره كالعلم فاشترط البقاء في الثاني دون الاول
ومنهم من فرق بين ما كان المبدأ فيه ثبوتيا كالايمان او حدوثيا
فاشترط في الثاني دون الاول ومنهم من فرق بين طرو الضد الوجودي
على المحل اولم يطرء فاشترط في الاول دون الثاني ومنهم من فرق بين
كون المشتق محكوما عليه وبه فاشترط في الثاني دون الاول والقول
بالتفصيل نادر واد لته ضعيفة والحق انه لا يشترط البقاء في صدقه
مطلقا ولابد من تمهيد مقدمة وهي انه لا شك ولا ريب في ان المشتق
كاسم الفاعل وغيره لم يوخذ الزمان في مفهومه بحسب وضعه الاولي
لكونه اسما وانما استعمل مع القرينة على خلاف الوضع استعمالا كثيرا
حتى صار الزمان جزء منه وهجر الوضع الاول فيكون الزمان جزء

منه بحسب الوضع الثانوي والاظهر ان الزمان الماخوذ فيه هو الحال
بمعنى الاعم اعني حال التلبس الشامل للماضي والحال والاستقبال فعلى هذا
يكون اطلاق ضارب في قولنا زيد ضارب امس او الآن او غدا باعتبار
حال التلبس حقيقيا لكن خرج الاستقبال بالاجماع وبقي الاخران
فلا يرد ما قيل من انه اذا كان حقيقة في الحال بمعنى الاعم يلزم الاشتراك
لكونه حقيقة في الحال بمعنى الاخص اجماعا لان الزمان الذي قلنا به
هو ان عام يشمل الازمنة الثلاثة كشمول العام لافراده واستعماله
فيها من حيث انها افراده لا من حيث الخصوصية فلا يلزم الاشتراك
بل الاشتراك معنوي لكونه حقيقة في القدر المشترك على ما حققنا
فلا ضير فيه وقيل ان الزمان الماخوذ فيه هو الحال بمعنى الاخص فالمشتق
حقيقة في الحال ومجاز في الماضي فيلزم القائل بما قلنا بالاول بكونه حقيقة
في الماضي والحال القول بعدم اشتراط بقاء المبدء والقائل بالمجازية
في الماضي القول بالاشتراط ويظهر الثمرة في مواضع كثيرة في الفقه ككراهة
الجلوس تحت الشجرة المثمرة والوضوء بالماء المسخن بالشمس والوقف على السكنة
وحافظ القرآن وغير ذلك ويتفرع على ذلك النزاع العظيم بين الفريقين في قوله
تعالى لا ينال عهدي الظالمين حجة المختار وجوه الاول قول النحاة ان اسم الفاعل

لس قام

لمن قام به الفعل والضارب من له الضرب وهو اعم من الازمنة خرج لما خرج
وبقي للباقي والرسم الاول وان افاد كونه حقيقة في الماضي ظاهرا الا انه
لعدم وجود لفظ يشمل الازمنة الثلاثة والدليل عليه تقسيمهم اسم الفاعل
اليها الثاني قولهم ان المشتق اذا كان بمعنى الماضي لا ينصب مفعوله بل
يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس والاصل
في الاستعمال الحقيقة كذا استدل العلامة وفيه ان غاية ما ثبت
صحة اطلاقه بمعنى الماضي اما كون ذلك الاطلاق حقيقة فلا
فالتقريب انما هو في الثاني للاول الثالث صدق المخبر والمتكلم
والتاجر والسارق وغيرها على من انقضى عنه المبدأ والمؤمن على النائم
والغافل والمغفول وان صدقه عليهما لوجوده في الخزانة مجاز لا بال
اليه والاعتراض بلزوم اطلاق الكافر على الاكابر الصحابة رضي الله عنهم مدفوع
بجواز تجوز الحقيقة لمعارض شرعي وتقديم عدم المقتضى على وجود المانع
اول الكلام حجة القائلين بالاشتراط تبادر الغير منه وهو
المتلبس بالمبدأ وهو علامة امارة المجاز ولزوم الاشتراك لكونه
حقيقة في الحال ولزوم اجتماع النقيضين في الجسم الابيض
الذي زال بياضه فصار اسود والجواب عن الاول ان التبادر ناشي

عن كون المبدء فردًا راجحًا وعن الثاني انا لانقول بالاشتراك
اللفظي وعن الثالث ان اطلاق الابيض بالنسبة الى زمان التلبس
بالمبدء ولا بالنسبة الى الحال فلا يجتمع النقيضان حجة مشترطي
البقاء في غير المصادر السيالة وعدمه فيها امتناع البقاء فيها
لانقضائه شيئًا فشيئًا حجة مشترطي في الحدوث دون الثبوت انه
لو كان شرطا مطلقا لزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجاز
حجة مشترطيه فيما اذا طرء على المحل ضد وجودي لزوم اطلاق النائم
على اليقظان والحامض على الحلو والكافر على اكابر الصحابة باعتبار
النوم والحموضة والكفر السابق حجة مشترطي البقاء في المحكوم به نحو
زيد مؤمن دون المحكوم عليه نحو الزاني كذا لزوم عدم جواز الاستدلال
بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا ويظهر جواب الاربعة مما سبق الباب الاول في الاوامر والنواهي
وفيه فصلان الفصل الاول في الاوامر مصباح الامر هو الطلب بالقول من
العالي على جهة الاستعلاء والمراد من العالي من له تفوق على المخاطب شرعًا
والاستعلاء عبارة عما يدل على طلب العلو كرفع الصوت والغلظة
في الكلام ولفظ الامر اعني مادته المركبة من ا م ر مستعمل في عدة معان ونحو

نذكر المشهورة منها الاوّل القول نحو امر السلطان كذا اى قال كذا
الثانى الفعل كقوله تعالى اتعجبين من امر الله اى من فعل الله الثالث
الشىء نحو شغل زيد امر كذا اى شيئا الرابع الخطب والحادثة نحو جرى
عليه امر اى خطب وحادثة الخامس العجيب والهول كقوله تعالى حتى اذا جا
امرنا اى الاهوال والعجايب التى ارسلها اليهم السادس الارادة كقوله
تعالى مسخرات بامره السابع الحال وما عليه الانسان يقال زيد امره
مستقيم كذا ذكرها القوم لكن يمكن ارجاع بعض ثمّ اعلم انهم اجمعوا
على انه حقيقة فى القول واستفاض نقل الاجماع عليه من جماعة
منهم الحاجبى والعضدى والتفتازانى والعلامة وعن الانس انه وفا
ونسبه شارح الزبدة الى الاكثر وبه قال الفاضل القمى وعن ابن برهان
انه قول كافة العلماء واختلفوا فى باقى المعانى هل هو حقيقة فيها
ام لا وعن المرتضى انه مشترك بين القول والفعل واليه ذهب بعض
فقهاء العامة وعن ابى الحسين البصرى انه مشترك بين القول
والشىء والصفة والشأن والفعل والصحيح الاصح انه انه حقيقة فى القول
فقط للتبادر والاجماعات المستفيضة وهو حجة مطلقا استدل للمرتضى
المرتضى بالاستعمال فيهما والاصل فى الحقيقة والجواب ان الاستعمال

الثامن الشان كقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اى شأننا

اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك ويرد عليه استعماله في

سائر المعاني ايضا ولم يقل به حجة البصري التردد بينهما اذا اطلق

لفظ الامر وهو علامة الاشتراك ويندفع بعدم تسليم حصول

التردد بل المتبادر هو القول ثم اختلفوا في انه هل يفيد الوجوب

ام لا ومحل النزاع ما اذا اطلق لفظ الامر او ما يشتق منه مع قطع

النظر عن الامر والقرينة كلفظ امرتك بكذا المسموع من وراء الجدار

والحق الاول للتبادر وللايات والاخبار كقوله تعالى فليحذر الذين

يخالفون عن امره وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقول

النبي ص لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله لا بل انا شافع وقوله ع

لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع حجة الثاني انقسامه

الى الواجب والمندوب والجواب ان الانقسام اعم من الحقيقي مع

انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اجماعا كمعانيه الاخر وتظهر

الثمرة فيما ورد الامر او شيء من مشتقاته في كلام الله ورسوله

والائمة عليهم فيحمل على الاول على الاول وعلى الثاني مصبح اختلفوا

في اعتبار العلو والاستعلاء في دلالة الامر على الوجوب فاعتبرهما جمع منهم

الفاضل القمي ونقل الاسنوي عن عبد الوهاب واعتبر الاكثر الاستعلاء

فقط

فقط منهم العلامة في التهذيب والمبادي هو المنقول عن المحقق
وابي الحسين والآمدي والمحصول والمنتخب وبه قال صاحب المعالم
واعتبر بعضهم العلو فقط منهم العلامة في النهاية وصاحب
الحقائق وهو المنقول عن جمهور المعتزلة وعنهم من لم يعتبر
شيئا منهما منهم الشهيد والاظهر الاول للتبادر واعترض بقول
فرعون لقومه ماذا تأمرون وبقول عمرو بن العاص لمعوية
امرتك امرا جازما فعصيتني ويندفع بان فرعون كان في مقام
خفض الجناح والتذلل مما وصل من موسى وهرون عليهما
السلام فتوسل الى القوم توسل العبد الى المولى وامثال هذا ليس
بنادر الوقوع في مقام الالتجاء والاضطرار مع انه يحتمل ان لا
يكونا معتبرين في الامر في لغتهم وموضع النزاع هو لغة العرب
وان عمروا كان في مقام الاستعلاء لما كان يصدر منه امثال
هذا القول كثيرا بالنسبة الى معوية لاحتياجه اليه في التدبيرات
الشيطانية والتحمله لجلب القلوب لمعارضة الامير المؤمنين عليه
السلام ثم اختلفوا في استلزام الطلب الارادة وعدمه فذهب
الامامية وجمهور المعتزلة الى الاول حتى افرط بعضنا فنفى

باتحادهما وذهب الاشاعرة الى الثانى والاصح الاول لشهادة العرف
واللغة به ويحكم به وجدان السليم ولا ينكره الا مكابر لا كن
لا اتحاد بينهما لان الطلب عبارة عن استدعاء الشيء عن المخاطب
واقتضائه وعن القاموس الطلب محاولة الوجود واما الارادة
فهى تعلق النفس بحصول المطلوب والاشك انه قد يكون الشيء
مطلوبا غير مراد كالدواء بالنسبة الى المريض استدل الاشاعرة
بوجهين الاول ان الله تعالى امر الكافر الذى علم منه عدم الاطاعة
ولم يردها منه والا لكان تكليفا بما لا يطاق الثانى ان السيد
اذا ذم على ضرب عبده واعتذر بانه لم يمتثل ثم امره بين يدى
الناس لاظهار التمرد فهذا الطلب لا الارادة معه لان العاقل لا يكذب
نفسه ويجاب عن الاول بالمنع من عدم الارادة وكونه مما لا يطاق
انما حصل من سوء اختياره عدم الاطاعة لا من علمه تعالى بعدم
الاطاعة فان علمه تعالى غير مؤثر فى المعلوم لانه علم انه سيكون
لا انه علم فكان وعن الثانى بالمنع من وجود الطلب بلا ارادة وانما
هو فى صورة الامر لا طلب فيه ولا ارادة مصحا فى صيغة افعل وما
فى معناها وضعا كاسماء الافعال والامر باللام اعلم ان صيغة

افعل

افعل وما فی معناها وضعاً کاسماء الافعال والامر باللام علم ان صیغة افعل مستعملة فی عدة معان الاول الوجوب کقوله تعا واقیموا الصلوة الثانی الندب کقوله تعا فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا الثالث الارشاد نحو فاشهدوا اذا تبایعتم وفرق بین الندب والارشاد ان الثانی مطلوب للمصالح الدنیویة والاول للمصالح الاخرویة ونوقش بالمندوبات المعللة بالمصالح الدنیویة کالسواک بانه یورث ضیاء العین وفیه انه لا یفهم منه الانحصار فی الدنیویة ولعل فیه الدنیویة والاخرویة وانما علل بالاولی ترغیبا لهم الی ما امر الله والاظهر ان المندوب ما فیه منافع اجلة سواء اشتمل علی العاجلة ایضا ام لا بخلاف الارشاد فانه مختص بالعاجلة والعلاقة بینهما وبین الوجوب هو المشابهة المعنویة اعنی الاشتراک فی الطلب الرابع الاباحة نحو کلوا من طیبات ما رزقناکم والعلاقة هی الاذن والتجویز وربما مثل بقوله تعا کلوا واشربوا وهو غلط لانهما واجبان لاحیاء النفس الخامس الدعاء نحو رب اغفر لی ولوالدی

قيل هو الطلب الذي من العالي على وجه الابتهال وقيل هو قريب
من السؤال والحق انه معنى خاص فيستعمل في طلب المخلوق من
المخلوق فيقال استدعى فلان من فلان كذا والعلاقة هي الطلب
السادس التهديد نحو اعملوا ما شئتم وهو التواعد بالعقوبة
وهو اعم من الانذار لكونه ابلاغا مع التخويف بخلاف التهديد
والعلاقة هي التضاد لكون المطلوب هنا الترك كما ان هنالك
الفعل السابع الاهانة نحو اجلس مع النساء وقد يمثل بقوله
تعالى ذق انك انت العزيز الكريم ولكن قوله انت العزيز الكريم
قرينة للاهانة كما ان لفظة ذق ظاهر في التشفي والعلاقة
هي التضاد لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تاهيلهم
المطلوب وهنا التذليل لعدم التاهيل الثامن الاحتقار نحو
القوا ما انتم ملقون وعدم المبالات والفرق بينه وبين الاهانة
ان الثاني مطلوب بلا استخفاف في الانظار والاول لعدم المبالات
واظهار القدرة والغلبة والعلاقة هي الطلب التاسع الامتنان
نحو كلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الاباحة ان الثاني هو الاذن
المجرد والاول هو الاذن مع الاشعار باحتياجنا اليه وعدم قدرتنا عليه والعلاقة
هي الاذن الماسر

لشموله طلب المخلوق من الخالق تضرعا وانما سافو مستقاتله

العاشر الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والعلاقة هي الاذن او الطلب والثاني انسب في المقام الحادي عشر التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والعلاقة هي التضاد لان التعجيز انما يكون في الممتنعات في الممكنات الثاني عشر التكوين وهو سرعة الوجود من العدم نحو كن فيكون الثالث عشر التسخير نحو كونوا حجارة او حديدا وهو الذلة والانتهال ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا اي ذلله والفرق بينه وبين التكوين ان الثاني هو انتقال العدم الى الوجود والاول هو الانتقال من حالة الى حالة ذلة والعلاقة هي الطلب الرابع عشر التمني نحو الا يا ايها الليل الا انجلي والعلاقة المطلوبية الى الخامس عشر السؤال وهو طلب الادنى من العالي السادس عشر الالتماس وهو طلب المساوي من المساوي السابع عشر التاديب نحو كل مما يليك والفرق بينه وبين الندب ان الاول متعلق بمحاسن الاخلاق والثاني اعم والعلاقة هي الطلب الثامن عشر الخبر اذا لم تستح فاصنع ما شئت اي صنعت ما شئت والعلاقة هي التضاد وقد استعملت في معان اخر ايضا كالاستهزاء والبشارة والتعجب وغيرها والمشهور ما ذكرنا

مصباح اختلفوا في ان صيغة افعل وما في معناها هل هي حقيقة في الوجوب

الطول ع

صنع ع

ام لا الى نحو خمسة وعشرين قولا وقائل بعضها غير معروف وبعضها
ضعيفة جدا فالاعراض عن اكثرها اليق والمتذكر المشهورة
منها فذهب بعضهم الى انها حقيقة في الوجوب لغة منهم المعالم ناسبا
الى الجمهور الاصوليين والفاضل القمي قائلا انه المشهور بينهم والعلامة
ناسبا الى الاكثر وصاحب الحقايق وابن الحاجب وصاحب المنتهى
وهو المنقول عن الآمدي وصاحب المحصول والشافعي وابن الحسين
البصري والامام الرازي وشارح المختصر وبعضهم الى انها حقيقة
في الندب فقط ونسب الى ابي هاشم وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وربما نسب الى الشافعي وبعضهم الى انها حقيقة في الطلب يعني انها مشتركة
بين الوجوب والندب معنا وبعضهم انها مشتركة بين الوجوب والندب
لفظا لغة وحقيقة في الوجوب فقط شرعا ونسب الى علم الهدى رضي الله
عنه وتوقف بعضهم في كونها للوجوب او الندب والاصح انها حقيقة في الوجوب
لغة وعرفا وشرعا لا غير لان المتبادر منها هو الوجوب فبانضمام اصالة
عدم النقل يثبت الوجوب شرعا وقد استدل بآيات منها قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فالتهديد والتحذير المشتمل عليهما سياق الآية دال على الوجوب لان

لا يخفى ان قوله ولم الا حقيقة في الوجوب [illegible]
[illegible]

الوجوب

لان اصابة الفتنة والعذاب الاليم لايكون لمخالفة المندوب وليس
بمفهوم من قوله تعالى فليحذر حتى يرد ان وجوبه عين المتنازع فيه وعلى
فرض التسليم يلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم عند
عدم العهد كما سيجيء ان شاء الله تعالى لجواز الاستثناء منه ولا يرد
ان المدعى وجوب عموم الامر وانما افاده الدليل وجوب بعض الاوامر
والمتبادر من الاية التهديد على ترك المامور به فلا يرد احتمال
كون المراد من المخالفة حمل الوجوب عن المخالفة حمل الوجوب على غيره
لكون الاول ظاهرا راجحا والثاني مرجوحا بعيدا عن الاذهان مع
ان لفظة يخالفون متضمنة لمعنى يعرضون بقرينة تعديته بعن
ولا ريب ان دلالة الاعراض على الترك اظهر من دلالته على التبديل ونوقش
بانه على تقدير العموم يكون المعنى فليحذر مخالف جميع اوامره والحذر
عن مخالفة مجموع الاوامر ليس منحصرا في الاوامر الواجبة بل الحذر عن
عن ترك جميع المندوبات ايضا واجب مع ان هذا يفيد السلب الكلي
وهو يتحقق بالايجاب الجزئي فيلزم عدم العقاب على ترك بعض الاوامر واجيب
بان المراد من العموم الافرادي لا المجموعي على سبيل التبادر لا السلب
الكلي واعترض باحتمال استتار الفاعل في الامر وكون الموصول مفعولا

فيكون الامر دالا على الحذر عن مخالفي الامر اى فليحذر من مخالفي الاوامر
فانهم يرتكبون المعاصي فيحتمل ان يكون المعاصي غير ترك الامر فلا دلالة
فيها لوجوب الامر واجيب بان الاضمار على خلاف الاصل ولا داعي له مع
ان الحذر مما لا يتعدى الى مفعولين فيكون قوله تعالى ان تصيبهم ضائعا
ولا يجوز ان يكون مفعولا له لقوله تعالى فليحذر لان الفعل يجب ان يجامع
علته واجتماعهما محال والجواب بانه لو كان كذلك لوجب الاتيان بلا
باللام لعدم اتحاد فاعليهما ورد بعدم وجوب الاتيان بالجار اذا
كان المجرور ان او ان نحو عجبت من انك قائم ومن ان تقوم فيجوز
ان مفتوحة بتقدير من
حذف الجار في الموضعين على ما صرح به النحاة لا يقال ان المدعى وجوب
مطلق الامر والدليل لا يثبت الا وجوب امر الله تعالى مع انه انما يدل على وجوب
المفهوم من لفظ الامر لا صيغة افعل لان الاصل عدم النقل وعدم طرء وضع
جديد والامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد في الاية انما هو
على ما صدق عليه الامر فتامل **ومنها** قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ومن البديهيات ان حقيقة الاستفهام
لا يناسبه تعالى فيكون للتهديد ولا يجوز الا لتارك الواجب في قوله
تعالى اذ امرتك ايماء الى الامر السابق وهو اسجدوا لادم فلا يعرض

وجه التامل ان نزاع هذا لا معنى له لان النزاع في انفعلا بانه للوجوب ام لا واذا ثبت ان كون مادة الامر حقيقة في ... فيلزم كذلك لما ذكره وصيغة افعل وهذا اخرا فيما صرح ابن الحاجب ان النزاع في مادة الامر وصيغته معه

فلا يعرض

27

فلا يعترض بان الاية انما دلت على وجوب الامر المفهوم من المادة دون الصيغة والقول بان الثابت من الاية هو وجوب امر الله والمدعى اثبات وجوب مطلق الامر مدفوع بان المفهوم من السياق هو كون سبب التهديد مخالفة الامر من حيث هو لا من حيث كونه امر الله تعالى والمناقشة بان التهديد انما هو للاستكبار لا لمخالفة الامر باطلة لدلالة التعليل على المخالفة دون الاستكبار واعترض بان الاية لو دلت على وجوب الامر فانما هو في عرف الملائكة ولا دليل على اتحاد عرفنا مع عرفهم واجيب بان حكاية احوال قوم لغيرهم انما يصح من الحكيم اذا استعملت حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم مع ان الاصل عدم النقل فائدة ظاهر معنى الاية ما معنك من عدم السجود وهو لا يوافق المطلوب منها فلا بد من القول باحد المجازين اما زيادة لا او كون منعك بمعنى دعاك ومطلوبية الاختصار في لغة العرب مرجح للثاني والعلاقة هي التضاد لان الداعي ضد المانع ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون الى غير ذلك من الايات والاخبار الدالة على وجوب الاطاعة بالمامور به حجة القائلين بالندب انقسام الامر الى الواجب والندب وقد مر جوابه وقوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فتعليق الامر على مشيتنا

ثم ان الدليل اعم من المدعى

مفيد للندب والجواب ان التعليق الى الاستطاعة دون المشية ولو سلم فانما
يدل على ان الامر للندب في عرفهم عليهم السلام وللوجوب لغة والا لكان البيان مما
لا فائدة فيه حجة القائل بكونها حقيقة في الطلب ان الصيغة مستعملة في الوجوب
والندب فلو كانت حقيقة فيهما يلزم الاشتراك ولو كانت حقيقة في واحد
ومجاز في الاخر يلزم المجاز فيندفع المحذوران بالاشتراك المعنوي وهو المطلوب
والجواب ان تبادر الوجوب جوز مجازية الندب ولا ضير فيه مع انه يلزمهم
مجازان اذا استعملت فيهما بقيد الخصوصية حجة المرتضى استعمالها فيهما و
الاصل في الاستعمال الحقيقة واحتجاج الصحابة بالاوامر المطلقة من غير
نكير واجماع الامامية واجيب بان الاستعمال اعم والاحتجاج دليل على كونها
للوجوب لغة والاصل عدم النقل والاجماع انما هو لاثبات وجوبها
شرعا لا لغة في ما عداه حجة التوقف عدم التواتر والاحاد لا يفيد العلم
فلا دليل لكونها حقيقة او مجاز او الجواب منع الانحصار بل يحصل
العلم باستعمال امارات الحقيقة والمجاز مصباح لا اشكال في ان
الشارع اذا اوجب شيئا ثم قال حرمته او نسخت مجموع مدلول الامر او
رفع ٤ ما يؤدي مؤداهما فيدل على الاباحة بمعنى الاعم وانما الاشكال
في انه اذا قال نسخت او رفعت الوجوب او المنع من الترك فهل يبقى

الاباحة

يبقى الاباحة بالمعنى المذكور ام لا بل يثبت حكم آخر مقام الوجوب
من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فذهب العلامة في
التهذيب والمبادى الى الاول وهو منقول عن اكثر العامة وذهب
الفاضل القمي وصاحب المعالم والعلامة في النهاية وبعض العامة
على ما نقل عنهم الى عدم البقاء بل يرجع الى الحكم السابق على الامر
كالتحريم ان كان المامور به عبادة والاباحة ان كان عادة
كالاكل وغيرهما لا الرجوع الى الحكم السابق المنسوخ كما توهم لانه
والشرب ٤
قد زال بالامر فرجوعه بعده يحتاج الى الدليل وليس فليس والفرق
ان الحكم الذي حكموا بالرجوع اليه هو الاصل في الاشياء فلا يحتاج
في اثباته الى دليل شرعي بل يتمسك اليه عند عدم الدليل بخلاف
ما حكم به المتوهم فانه حكم شرعي يحتاج في اثباته الى الدليل والاقرب
الثاني لان المتبادر الظاهر من نسخ الوجوب رفع جميع مدلوله ولا
ريب انه مركب من الاباحة مع المنع من الترك فلو بقي احدهما لم يرفع
الجميع ولان الاباحة بالمعنى الاعم جنس للاحكام الاربعة لا يتقوم
الا باحد الفصول الاربعة فلا معنى لبقائه عند ارتفاع المقوم وادعاء
اثبات انضمام الاذن في الترك اليه لكونه لازما للمنع من الترك

المرفوع بالنسخ موقوف على تعلق النسخ بالمنع من الترك فقطع

قد قلنا ان الظاهر تعلقه بالجميع مع انه يلزم التفكيك بينهما

ان من الاوان فلو نفي الاباحة لزم بقائه بلا مقوم والا فالعايد

ليس عين الاول مع انهما لا يوجد ان الا في ضمن الفرد فيكون وجود

هما متحد او مع فرض تسليم جواز الانفكاك يلزم تسديس الاحكام

ولا قائل به احتجوا بان المقتضي للجواز موجود هو الامر

موجود والمانع وهو النسخ لا يصلح للمانعية لحصول معناه برفع

المنع من الترك وقد عرفت ان المتبادر نسخ الجميع مع عدم جواز

جواز انفكاكهما **مصباح** اختلفوا في الامر الوارد بعد الحظر

فذهب بعضهم منهم الفاضل القمي والمحقق البهبهاني والحاجبي الى انه للا

باحة مجازا بمعنى رفع المنع عن الفعل والترخص فيه وهو المنقول عن

الشافعي واكثر فقهاء العامة وذهب بعضهم الى انه للوجوب منهم العلامة

في التهذيب والمبادي ونسبه في الثاني الى المحققين وصاحب المنهاج وهو

المنقول عن بعض فقهاء العامة منهم القاضي ونسب الى المعتزلة وذهب

بعضهم الى انه للندب مجازا وذهب بعضهم الى التبعية لما قبل الحظر اذا علق

الامر بزوال علة عروض النهي وتوقف بعضهم والاظهر الثاني لوجود المقتضي

اعني الامر الدال على الوجوب وانتفاء المانع لانه اما ادلة الخصم وستعرف
ضعفها او تضاد الوجوب والحرمة فلا ينتقل منها اليه فهو معارض
بتضاد الاباحة او قرينة المقام بمعنى ان وقوعه بعد الحظر قرينة
ولكون الامر لمجرد دفع الحظر ففيه ان الظن الحاصل من لزوم حمل
الامر على الوجوب اقوى مما يحصل من هذه القرينة بحجة الاول انه رجحت
الاباحة في النظر من الوجوب لان وقوعه بعد الحظر قرينة موجبة
للجزم بارادة المجاز وقوله تعم فاذا حللتم فاصطادوا وافاذا
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض فاذا تطهرن فاتوهن فالآن باشروهن
وقوله صلى الله عليه واله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق
ثلث فكلوا وادخروا والجواب عدم تسليم الارجحية لما مر من كون
الظن الحاصل من حمل الامر على الوجوب اقوى من الحاصل من هذه القرينة
وكونها موجبة للجزم بارادة الاباحة مجزوم البطلان والايات
والاخبار انما حملت على الاباحة للقرائن من الاجماع والاخبار
مع انها معارضة بقوله تعم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله تعم ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله وقوله صلى الله

للحائض المنقطع حيضها فاغتسلي عند الدم وصلي حجة القائلين
بالندبية انه اقرب المجازات من الوجوب فاذا كان وقوعه بعد الحظر
قرينة لعدم ارادة الحقيقة فيتعين حمله على اقرب المجازات وجوابه
عدم ارادتها حجة القائلين بالتبعية رجوع الحكم عند زوال
المانع فان القتال كان واجبا فحرم لعلة دخول الاشهر الحرم
فاذا زال المانع عاد الممنوع ويندفع بان رجوعه حكم شرعي يحتاج
الى دليل شرعي حجة التوقف تعارض الادلة وعدم المرجح وقد عرفت
رجحان المختار مصبح اختلفوا في ان متعلق الاوامر والمطلوب
بها هل هو الماهية الكلية لا بشرط ام الجزئي المطابق لها ولا بد من
تمهيد مقدمة وهي ان الكلي على ثلثة اقسام منطقي وطبيعي و
عقلي فالاول ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه والثاني
هو مصداق الاول والثالث هو المركب منهما نحو الانسان الكلي
ومحل النزاع هو الطبيعي وهو اما بشرط شيء او بشرط لا شيء او لا بشرط
شيء ولا نزاع في وجود الاول في الخارج لكونه مشروطا بالفصل
المميز وفي الثاني استحالة وجود الثاني لاشتراطه بعدم الفصل المقوم
للجنس وانما النزاع في الثالث فقيل بوجودها في الخارج بعنوان

ثم لا نسلم

الحصص

30

الحصص وقيل ان وجودها عين وجود افرادها وقيل بعدم
وجودها واوسطها اوسطها وعدم عدم اشتراطها بشيء
لابنا في مقارنتها اياه ولو الف شرط اذا عرفت هذا فاعلم ان اكثر
الاصوليين منهم العلامة وشيخنا البهائي والفاضل القمي والمحقق
البهبهاني ذهب الى ان المطلوب بالاوامر هو الماهية الكلية وذهب
بعضهم الى انه الافعال الجزئية المطابقة لها والاصح الاول لان الامر
مشتق من المصدر ولا شك في انه حقيقة في المهية الابشرط
كما نص عليه المحققون بل ادعى بعضهم الاجماع فيه وما ذاد بهيئة
الامر الا الطلب فيكون الامر لطلب تلك المهية ولانه اذا اطلق الامر
لم يتبادر منه الا طلب المهية لا بل لخطر الجزئيات ببال الناقضلا من
تبادرها مع انهم يستدلون في عدم افادة الامر الوحدة والتكرار
وغيرهما بان المطلوب منه ليس الا طلب المهية وهذا هو المشهور
بينهم والمتداول في عباراتهم كما سيجيء انشاء الله احتج الـ
الخصم بان الشارع لا يطلب الا ما يمكن وجوده وطلب المهية
مما يستحيل وجودها في الخارج فيكون المطلوب هو الفرد لا غيره لعدم ع
الجواب ان المهية لابشرط يمكن وجودها وان كان بتوسط

الافراد ولا شك ان الممكن بالواسطة ممكن فيكون الافراد من قبيل المقدمة

لوجودها مع انه يلزمه القول بتعلق الاوامر على افراد معينة مشخصة

كان يامر الشارع بالصلوة بسورة التوحيد والتشهد الكامل والخفيف

وغير ذلك ولا ذلك ولا قائل به بل الاجماع واقع على ان الصلوة المامور

بها مجزية باى سورة او تشهد او ذكر ركوع وسجود اتفقت فعلى

هذا يكون المطلوب هو فرد ما من الطبيعة ولا ريب انه ايضا كلى واراده

فرد خاص مع انه خلاف الاجماع لم يدل عليه دليل نقلا ولا عقلا والقول

بان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات تخييراً فالافراد معينة وتعلق

الامر بها على سبيل التخيير فلا كلى بعيد عن الصواب ناش عن عدم التفريق

بين الواجب التخييرى والعينى فان الواجبات العينية وان كانت كلية

مخيرة فى افرادها لكن الكلى فى المخير منتزع من الافراد تابع لها فى الوجود

وغير متاصل واما فى العينى فانه متاصل وسبب للافراد سابق عليها

طبعا ويعترض على المختار بانه اذا كان المطلوب هو الماهية لا بشرط

فالموجودة فى ضمن الافراد ليست الا الماهية المقيدة فيكون الماتى به

غير المامور به ويجاب بان الماهية المطلقة لا ينافى المقيدة لان عدم اعتبار

الشى لا ينافى اعتبار عدمه وقد تقدم ان عدم الاشتراط لا ينافى المقارنة

بشئ

بشيء وانما المنافي هو الماهية بشرط لا الماهية اللابشرط مصباح لا

الاصح ان صيغة الامر المعراة عن القراين لا تدل الا على طلب الماهية المجردة

عن المرة والتكرار وان كان لم يكن حصولها الا في ضمن فرد فالمفرد بمنزلة

المقدمة لوجودها فلا تدل عليه الا بدلالة عقلية تبعية فيكون حقيقة

في القدر المشترك فيمتثل المامور بايجادها في ايهما شاء لكن لما و

جدت الماهية في المرة وكانت الاحكام توظيفية كان الاتيان بالزايد

على المرة تشريعا محرما وهذا هو المشهور بينهم وبه قال العلامة وصاحب

وصاحب المنهاج والاسنوي والتفتازاني وهو المنقول عن الفخر الرازي وابي

الحسين البصري والامدي وقيل بافادتها التكرار مدة العمر بشرط

الامكان وهو المنقول عن ابي اسحق الاسفرايني وبعض فقهاء العامة

والمتكلمين وقيل بدلالتها على المرة ونقل عن اكثر فقهاء العامة وقيل

للاشتراك وينسب الى المرتضى ره وقيل بالتوقف لنا ان المتبادر منها

طلب الماهية المطلقة وهما خارجان عنها كساير القيود من الزمان والمكان

وغيرهما وان المشتقات ماخوذة من المصادر وهي حقيقة في الطبيعة

وهيئة الامر انما دلت على الطلب زائدا على مبدئه فلا يكون الا الطلب

تلك الطبيعة بدلالة الهيئة والمادة والاحتجاج للمختار بتقييد

الامر بالمرة والمرات من غير تكرر في الاول ونقض في الثاني سند فع بجواز

بجواز كون ذلك للاشتراك اللفظي وقد يتمسك في اثبات المطلوب

بلزوم الاشتراك على تقدير كونها حقيقة فيهما والمجاز على تقدير

كونها حقيقة في احدهما وهما على خلاف الاصل ورد بلزوم مجازين على

الجواب بالقدر المشترك لكون اللفظ موضوعا للماهية واستعماله في الا

فراد مجاز وفيه انه كذلك اذا استعمل بالخصوصية واما اذا استعمل

فيهما من حيث انها من افراد العام فلا وقد يستدل بانها لو كانت

للتكرر لعمت الاوقات كلها وهو تكليف بما لا يطاق مع انه يلزم

نسخ كل تكليف بما ياتي بعده لعدم امكان اجتماعهما في الوجود وفيه

مع انه انما يدفع التكرار انهم اشترطوا الامكان حجة الثاني تكرر

الصوم والصلوة فلو لم تكن للتكرار لما تكرر او اقتضاء النهي التكرار

فيقاس عليه الامر بجامعية الطلب وجوابه وجود القرينة للتكرار فيهما

من فعل النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام والاجماع مع

انه معارض بالحج وان اللغة توقيفية لا تثبت بالعقل مع وجود الفارق

بينهما فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف الفعل حجة الثالث امتثال

العبد بدخول واحد بعد قول سيده ادخل الدار والاجماع على الاكتفاء

32

الاكتفاء بحجة واحدة والجواب ان الامتثال انما هو لايجاد الماهية في
ضمن الفرد والاجماع قرينة لارادة المرة مع انه معارض بالصلوة
والصوم حجة الاشتراك جواز الاستفهام عن المرة والتكرار والاستعمال
فيهما والجواب عدم تسليم انحصاره في المشترك بل قد يستفهم عن
افراد المتواطي ايضا وان الاصل الاستعمال الاعم من الحقيقة حجة التوقف
عدم وجود التواتر والاحاد لا يفيد العلم مع تعارض الادلة والجواب
ان معرفة المعاني لا ينحصر فيهما بل قد يعلم بامارات الحقيقة والمجاز
كالتبادر وغيره وشرط التعارض التكافؤ وقد علمت رجحان
ادلة المختار على غيرها مصباح الحق ان الامر المجرد عن القراين لا يدل
على الفور ولا التراخي وانما مدلوله الطلب الحتمي وايهما حصل
حصل الامتثال فيكون حقيقة في القدر المشترك ترجيحا
للحقيقة على المجاز والاشتراك واختار العلامة وشيخنا البهائي
والفاضلان المحقق القمي وصاحب المعالم والمنهاج وابن الحاجب والاسنوي والبهبهاني
وهو المنقول عن المحقق والشافعي والامدي والمحصول
وقيل انه يفيد الفور ونقل عن الشيخ والسكاكي والحنفية وقيل
يفيد التراخي ونسب الى جماعة من العامة والظاهر انه قائل بالاشتراك

والا فلا وقائل بعدم الامتثال بالفور وعن السيد المرتضى انه مشترك بينهما
فيتوقف حتى تظهر المراد بالقرينة المعينة احتج الفوريون بقوله
تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه تعالى بترك السجود ولم
يجب بانه سوف اسجد وبقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة والمغفرة فعله
تعالى فلا معنى للمسارعة اليه فيكون المعنى وعجلوا الى سبب المغفرة وليس
الا فعل المامور به وبقول المولى العبده اسقني ماء فلا ريب في ا
ستحقاق الذم بالتاخير وبان النهي يفيده فكذلك الامر بجامعية
الطلب وبان التاخير لو جاز فاما الى وقت معين فلا بد ل
عليه اللفظ او الى غير معين فيلزم التكليف بالمحال او دائما فيخرج
الواجب عن الوجوب واجيب عن الاول بخروجه عن محل النزاع لكون
الامر موقتا بدلالة اذ عليه وكانه اشاره الى قوله تعالى فاذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين مع جواز ان يكون الذم
بترك السجود ابد العلمه تعالى بعزمه عليه وعن الثاني بان سبب المغفرة
اعم من فعل المامور به وترك المنهي عنه ولا ريب ان المسارعة الى ترك المناهي
بمعنى استمرار الترك فوري بالاجماع مع ان المسارعة انما يستعمل
في الموسع فلا يقال عند فعل المضيق انه سرع فيدل على جواز التاخير

والمستحباب المسارعة

المسارعة والآ لزم تنافي مدلول المادة لمدلول الصيغة مع ان فعل
المامور به ليس سببا للمغفرة وانما يتصور بعد ارتكاب المناهي فيكون
السبب عبارة عن التوبة ولا ريب في وجوب فوريتها وعن الثالث
بان العرف قرينة واضحة للفور عند الامر بالسقي لوقوعه عند الاحتياج
اليه وعن الرابع انه قياس في اللغة مع انه مع الفارق لان المنهي عنه يجب
تركه مستمرا فلا يحصل الا بالفور بخلاف فعل المامور به فانه يصدق
الامتثال باتيانه في الزمن المتراخي عن الامر وعن الخامس ان التاخير يجوز
الى ظن الوفاة كالواجبات الموسعة مع ان التكليف بالمحال انما يلزم لو قلنا
بالتراخي فقط واما اذا قلنا بالقدر المشترك فلا لتمكن المكلف من اتيانه
فورا لحجة الاشتراك الاستعمال فيهما وحسن الاستفهام وقد عرفت
ان الاستعمال اعم من الحقيقة والاستفهام يحسن عن افراد المتواطي لدفع
احتمال ارادة فرد من افراده بالخصوص مجازا وهو مجاز شايع
تنبيه عرف النحاة الفعل بانه ما دل على معنى في نفسه مقترن
باحد الازمنة ولا ريب في ان الامر فعل فلا بد ان يكون احد الازمنة
ماخوذا فيه بحسب الوضع اما الحال والاستقبال فيفيد الفور او التراخي
مع انهم صرحوا بان الامر للحال ويدل عليه كونه مشتقا من المضارع

وهو اما للحال او للاستقبال او مشترك بينهما على الخلاف والهيئة
لم تزد الا الطلب الحتمي فبقي الباقي على الحالة الاولى والحاصل ان احد
الزمانين ماخوذ في الامر فلا بد ان يدل عليه تضمنا فيشكل الامر على
المختار من عدم دلالته عليهما باحد الدلالات الثلث ويمكن ان يقال
ان الزمان الماخوذ فيه هو القدر المشترك بين الحال والاستقبال
كما ان المضارع كذلك لكون المجاز او الاشتراك على خلاف الاصل
وقولهم ان الامر للحال ليس باجماعي ويكفي في عدمه خلاف اهل البيان والاصول

د والاصول ع

مصباح اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يدل على ايجاب مقدماته
ام لا على اقوال وتنقيح المسألة يتوقف على رسم كلمات وهي ان الواجب
ينقسم الى المطلق والمقيد فالاول ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده كالصلوة بالنسبة الى الوضوء بناء على كونها اسما للصحيحة
والثاني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج بالنسبة
الى الاستطاعة فان وجوب حجة الاسلام موقوف عليها وان كان قد
يوجد بدونها استحبابا وربما يكون الواجب مطلقا ومقيدا بالاضافة
الى مقدمتيه كالصلوة بالنسبة الى الوضوء والبلوغ والواجب المطلق اذا
كانت مقدمته غير مقدورة للمكلف فينقلب الى المقيد لتوقف وجوبه عليها

34

ح ولا خلاف في عدم دلالة الامر على ايجاب مقدمة المقيد سواء
كان مقيدا بالذات او بالعرض كالمطلق الغير المقدورة مقدمته
وانما الخلاف في مقدمات المطلق ثم المقدمة اما سبب شرعي او عادي
او عقلي او شرط كذلك والاول ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
كالوضوء بالنسبة الى الطهارة من الحدث وحز الرقبة بالنسبة
الى القتل والمقدمتين بالنسبة الى النتيجة والثاني ما يلزم من عدمه
العدم كالوضوء بالنسبة الى الصلوة وغسل شيء من فوق منبت
الشعر بالنسبة الى غسل الوجه وترك الاضداد بالنسبة الى فعل المأمور
به ولا نزاع في وجوب المقدمات العقلية والعادية لتوقف الواجب
عليهما عندهما وانما النزاع في المقدمات الشرعية وبالجملة محل
النزاع هو المقدمات المقدورة الشرعية للواجب المطلق شرطا كانت
ام سببا فعلم ان خلافهم في ان المقدمات المقدورة الشرعية
للمطلق هل هي واجبة بالوجوب المتعلق بذي المقدمة ومأمورة بالامر
الدال على وجوبه ام لا بعد اتفاقهم على انه لا بد منها في حصول
ذي المقدمة لانه لا احتياج الى المقدمات في حصوله فالمشهور
انها واجبة بذلك الوجوب ومأمورة بذلك الامر مطلقا وهو المختار

بل يلزم من وجوده الوجود لا لذاته بل يلزم من عدمه العدم ع

ضلين

العلامة وقيل بعدمه مطلقا وهو منقول عن بعض الاصوليين وخيرة الغا

وقيل بوجوب الشرط دون غيره واختاره ابن الحاجب وقيل بوجوب السبب

دون غيره وارتضاه صاحب المعالم وربما انسب الى علم الهدى والاصح ان

الامر بالشئ لا يدل على ايجاب مقدماته مطلقا بالدلالة اللفظية

مطلقا ويدل عليه بالالتزام العقلي التبعي من باب التوصل كدلالة

الآيتين على اقل الحمل اما الاول فلعدم دلالة الامر على غير الطلب

الحتمي فليس وجوب المقدمة مدلول الامر ولا داخلا فيه لم يدل عليه مطابقة

او تضمنا وكذا الالتزام اللفظي بقسميه كما لا يخفى واما الثاني فلانه اذا

تامل العقل في الامر ومقدماته علم كونها لازمة للامر ومرادة للآمر وان

لم يدل عليها ذالك الامر بالوضع ولم يقصدها المتكلم بذلك الامر بل ولم

يخطر بباله ايضا حجة المشهور الاجماع والضرورة ولزوم التكليف

بالمحال او خروج الواجب عن الوجوب والذم على ترك المقدمة والاولان

غير مسلمين سيما مع ما ترى من اختلاف المحققين مع ان النزاع

في ان الامر هل يدل على وجوب المقدمة دلالة لفظية ام لا والثالث

مدفوع بان الممكن بالواسطة ممكن وانما يلزم التكليف بالمحال اذا كلف

بالفعل مع اشتراط عدم مقدمته والرابع غير مسلم وانما الذم لترك ذي

المقدمة

35

المقدمة احتج القائلون بوجوب الشرط فقط بانه لو لم يكن واجبا لم
يكن شرطا لان عدم وجوبه مستلزم لجواز تركه فلا يكون شرطا
والتالي باطل وبعدم وجوب السبب بعدم دلالة من الثلث وفيه مع انه جار
في السبب ايضا عدم تسليم بطلان التالي لانه اول الكلام حجة الاخير اما في السبب
فلان التكليف بالمسبب بدون التكليف بالسبب تكليف بالمحال لامتناع وجوده
بدونه فالتكليف به تكليف بالسبب في الحقيقة واما في الشرط فلان تحقق
الشرط لا يوجب تحقق المشروط فجاز التكليف بايقاعه عند اتفاق وجود
الشرط لبقاء القدرة عليه وفيه مع انه خارج عن محل النزاع ان المقدور
لا يصير ممتنعا وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وتظهر الثمرة
بين المختار وغيره فيما لو اشتبه الدينار المحرم بين الدنانير المحصورة فلا
يجب الاجتناب منها حتى يبقى واحد على المختار ويجب الاجتناب على غيره
ووجوب الاجتناب من الواحد ليس لوجوب المقدمة بل لئلا يحصل الجزم
بارتكاب الحرام وفي المطلقة المشتبهة بين المتعددة وفي نكاح المشتبهة
بالاخت وفي الصلوة الى الجهتين عند اشتباه القبلة وفيما لو نذر ان
يفعل واجبا وغير ذلك **اصل** لا نزاع في ان الامر بالشيء لا يدل
على النهي عن ضده مطلقا فيما اذا كانا موسعين للتخيير في ايهما شاء

الملازمة ممنوعة

وكذا لو كان مضيقين للزوم تقديم الاهم منهما وانما النزاع في انه
اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا هل يدل الامر على النهي عن الضد
ام لا ولا بد من تقديم معنى الضد بقسميه ليتضح المرام فاقول ان الضد
قسمان عام وخاص فالاول عبارة عن الترك الكلي المتحقق في ضمن
كل واحد من الاضداد الوجودية فمعنى صل على القول بالدلالة اطلب منك
الصلوة حتما ولا تتركها بفعل اي ضد كان من الاضداد الوجودية
والثاني عبارة عن كل واحد من اضداد المامور به سمي العام عاما لكونه
كليا متحققا في ضمن الاضداد الخاصة والخاص خاصا لتشخصه
وعدم عمومه وربما يقال ان العام عبارة عن الترك المتحقق في ضمن
كل فرد من الاضداد الوجودية التي هي افعال حقيقية وفي ضمن السكون
الذي ليس فعلا حقيقيا لان الفعل ما يحتاج الى المؤثر والسكون لا يحتاج
اليه فلا يكون فعلا وهذا مبني على القول بان الباقي لا يحتاج في بقائه
الى المؤثر وهو باطل لاستلزامه قدم العالم والخاص عبارة عن الاضداد
الوجودية التي هي افعال حقيقية سمي العام عاما لتحققه في الافعال الحقيقية
والتقديرية والخاص خاصا لتحققه في الافعال الحقيقية فقط وقد
يقال ان العام عبارة عن احد الاضداد الوجودية لا بعينه والخاص

عبارة

36

عبارة عن احدها بعينه وانت خبير بان العام بهذا المعنى يرجع الى الخاص
اذا عرفت هذا فاعلم انهم اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يدل على النهي
عن الضد ام لا فذهب بعضهم الى انه يدل على النهي عن الضد العام دون
الخاص منهم العلامة في كتبه وشيخنا البهائي والفاضلان وصاحب المعالم
وهو المشهور بين المتأخرين وهؤلاء بين القائل بالتضمن والالتزام
اللفظي بالمعنى الاخص والبين بالمعنى الاعم وذهب بعضهم الى عدم الدلالة
وارتضاه المرتضى رضي الله عنه على ما نقل عنه وبه قال الحاجبي ونقله عن الغزالي
وبعض العامة وذهب البلقلاني الى انه عينه وتبعه جماعة من العامة وذهب
بعضهم الى انه يدل على النهي عن الخاص ايضا منهم المنهاج والاسنوي ونقل
عن الشافعي والامدي وهم بين القائل بالالتزام اللفظي والدلالة العقلية
الاصلية لا العقلية التبعية والحق ان الامر بالشيء يدل على النهي عن الضد
العام بمعنى الترك تضمنا ولا يدل على ان الامر مركب من الطلب والوجوب
ولا شك ان المنع من الترك جزء مفهوم الوجوب فيكون جزءا من
الامر والدلالة التضمنية اعم من ان يدل على الجزء او جزء الجزء وقول بعضهم
بان المنع من الترك ليس جزءا من مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي مما

النهي عن الضد الخاص الا بالالتزام العقلي
التبعي لان علة الامر ع

ينافي اوله اخره الآن يقال ان مراده من التضمن هو الدلالة على الجزء لا
جزء الجزء وهو خلاف التحقيق وعلى الثاني انه لا يدل قوله صل على النهي
عن الاكل والشرب وغيرهما مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما بالمعنى الاخص
واما الاعم فلا دلالة به ايضا لان شرطه ان تكون اللازم مقصود الله
للمتكلم بذلك الخطاب وظاهر ان بعد تصور الامر والنهي عن الضد
الخاص والنسبة بينهما لا يفهم كون النهي عن الضد مقصودا للآمر بل يحكم
العقل بعد تصورها انه مقدمة لفعل المامور به فيدل عليه بالدلالة
العقلية التبعية الغير المعتبرة عندهم لا يقال ان الضد العام انما يتقوم
بالاضداد الخاصة لكونه امرا كليا فيكون الضد الخاص ايضا منهيا
عنه لانا نقول المطلوب في النهي هو الكف عن الشيء والكف عن الامر العام
غير متوقف على شيء من الامور الخاصة لامكان الكف عن الامر الكلي من حيث
انه متحقق في ضمن الامور الخاصة ويندفع بهذا الجواب ما اورد على كون
الترك ضدا للمامور به بان المتضادين هما الوجوديان بحيث
اذا تحقق احدهما انتفى الاخر وبالعكس فلا معنى لكون الترك ضدا للمامور به
لكونه امرا عدميا واعترض على كون ترك الضد الخاص مقدمة لفعل
المامور به بوجوه الاول ان ترك الضد الخاص مقدمة شرطية لفعل الما

موربه

[illegible]

به وفعل المامور به مقدمة سببية لترك الضد الخاص اما الاول
فلجواز انفكاك ترك الضد عن فعل المامور به بان يترك الضد ولم
يفعل المامور به واما الثانى فلان فعل المامور به لا ينفك عن ترك
الضد فجعل المقدمة السببية مقدمة اولى من الشرطية واذ قد اثبتنا
هذه الاولوية فذهبت شبهة الكعبى بعدم وجود المباح فى العالم الا ان
فعل الضد اذا كان مقدمة لترك ضده انتفى المباح الثانى ان فعل
المامور به موقوف على ترك الضد ولو كان ترك الضد ايضا موقوفا
على فعل المامور به لزم الدور والثالث ان ترك الضد كما انه مقدمة
لفعل المامور به كذلك فعل المامور به علة لترك هذا الضد فيلزم
كون الشىء المعلول مقدمة لعلته واجيب عن الاول بان فعل المامور به
يتوقف على ترك الضد بخلاف الترك فانه لا يتوقف على فعل المامور به
لجواز التخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف فتحقق ترك الضد
بدون فعل المامور به وفرض عدم التخلف نادر فاندفع شبهة الكعبى وعن
الثانى بان التوقف متحقق فى الاول دون الثانى فانما المتحقق فيه هو
الاستلزام لا التوقف وعن الثالث بان فعل المامور به يستلزم
ترك الضد لا انه علة له لتخلفه عن ترك الضد اذا تركا معا وخلى

المكلف عنهما جميعا والظاهر انه قد اشتبه عليه التوقف والاستلزام فظن

ان فعل المامور به مقدمة للترك ولم يتفطن انه يستلزمه وكذا بالنسبة

عليه كون وجود المقدمة للتوصل او وجوبها فحسب ان وجودها

موقوف على وجود الواجب لان الموقوف هو الوجوب لا الوجود حجة

القائلين بالالتزام اللفظي بالمعنى الاخص كون حرمة النقيض

جزءا من ماهية الوجوب لكونه مركبا من طلب الفعل مع المنع من

الترك فاللفظ الدال على الوجوب دال على حرمة النقيض بالتضمن

قال الاسنوي ان هذا الدليل اخذه صاحب المنهاج من الامام وانما

ادعى الالتزام واقام الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء اه

انتهى وانت خبير بما فيه لان المفهوم من كلام المستدل ان

التضمن هنا بمعنى الالتزام لكون الاستدلال لاثبات الالتزام

لان الالتزام بمعنى التضمن صح واجيب بانه ان النقيض الذي جزء من الوجوب

الترك فنحن ايضا قائلون به ولكن بالتضمن لا بالالتزام وان

اراد الضد الخاص فلا نسلم دلالته عليه بالالتزام اللفظي لانه ربما

لا يخطر بال الامر فضلا عن لزومه واعترض الاسنوي بان الامر دال

على المنع من الترك ومن لوازم المنع من الترك المنع الاضداد فيكون

الامر

الامر دالاً على المنع من الاضداد بالالتزام غير مرضي لعدم تسليم الكبرى لما مر من ان الكف عن الامر العام غير متوقف على شيء من الاضداد الوجودية لامكانه من حيث هو هو حجة القائل بالالتزام البين بالمعنى الاعم ان المنع من الترك ليس جزءاً مفهوم الامر بل جزء معنى الوجوب وليس مفاد الامر الا الطلب الحتمي فيدل على المنع من الترك التزاماً بيناً بالمعنى الاعم وفيه ان دلالة الشيء على جزء جزئه ايضا تضمن كما مر حجة النافين الذهول عن الترك فضلا عن المنع عنه وفيه انه مع فرض التسليم وارد على القائلين بالالتزام لا التضمن لان المعنى التضمني لا يلزم حضوره عند الآمر او غيره بل يكفي في تحقيقه كونه جزءاً من معنى الموضوع له وقد عرفت ان الامر كذلك احتج القاضي بان الشيئين اما عينان او مثلان او ضدان او خلافان والمراد من المثلين المتساويان في الصفات النفسية اعني ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تصور امر زايد كالانسانية بخلاف الحدوث والتحيز كالسوادين والبياضين ومن الضدين ما يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتهما كالسواد والبياض ومن الخلافين ما لا يمتنع اجتماعهما وليسا بمتساويين في الصفات

النفسية ولا احدهما عين الآخر ويجتمع كل منهما مع ضد الآخر كالبياض
والحلاوة فان الاول يجتمع مع ضد الثاني وهو الحموضة وكذا الثاني
يجتمع مع ضد الاول وهو السواد فالامر بالشيء لو كان ضد النهي
عن الضد ومثله لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان في الصلوة حين
فعلها ولو كان خلافه لجاز اجتماع الامر بالشيء مع ضد النهي عن
ضده وهو الامر بضده والنهي عن الضد مع ضد الامر بالشيء
وهو النهي عن ضده وذلك محال اما لاستلزامه اجتماع النقيض
النقيضين او التكليف بغير الممكن فثبت انه عينه واجيب بعدم لزوم
اشتراط اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر بل قد يكونان متلازمين
كالانسان وقابل الصنعة وقد يكونان ضدين لشيء واحد كالظن و
الشك للعلم فلو اشترط اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لزم اجتماع
كل مع ضده في الخلافين المتلازمين لان اجتماع احدهما مع شيء
يوجب اجتماع الآخر معه ايضا لمكان التلازم فاذا اجتمع الانسان مع
ضد قابل الصنعة فقد اجتمع الضدين في الخلافين المتضادين
لشيء واحد وكلاهما باطل احتج القائلون بدلالته على النهي عن الاضداد
الخاصة التزاما لفظيا بان الامر طلب فعل يذم على تركه ولا ذم الا على الفعل
لانه

ولزم اجتماع القابل مع ضده لعدم انفكاك القابل عن الانسان

لانه المقدور ولا فعل ههنا الا الكف عن الماموربه او فعل ضده
وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم
ينه عنه ورد بمنع انحصار الذم في الفعل بل قد يذم للترك فانه مع
مقدور بسبب استمرار فلا يستلزم النهي عن الضد الخاص واشاد الى
النهي عن الترك تضمنا احتج القائلون بالدلالة العقلية بان فعل المامور به
لا يتم الا بترك الضد فيكون واجبا من باب المقدمة وهذا معنى النهي عنه
والجواب منع وجوب المقدمة الا بالدلالة العقلية التبعية وبان فعل
الضد مستلزم لترك المامور به والمستلزم للحرام حرام والجواب عدم تسليم حرمة
مقدمة الحرام وتدل عليه الاخبار الدالة على كراهة بيع الصرف لكونه علة للربا
احيانا وتظهر الثمرة في الاشتغال بالصلوة عند الامر برد الوديعة او
ازالة النجاسة من المسجد او مطالبة المرئة مهرها او المقرض حقه
وفيما اشرف الطفل او الاعمى على السقوط من السطح او في بئر مثلا فاذا
اشتغل بالصلوة وترك المذكورات فتصح الصلوة على المختار وتبطل
على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص وكذا تظهر
الثمرة بين القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن اضداده وبين غيره
فيما لو نذر ان لا ينهى احدا فامره وعلق ظهار زوجته على مخالفة

نهيه ثم امرها بالقيام فقعدت فيقع الظهار على الاول دون الثاني

مصباح لا خلاف في ان اتيان المكلف بالمامور به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من الشرايط وغيرها يقتضي الامتثال بمعنى موافقة امر الشارع وانما الخلاف في ان الاتيان به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وخروج المكلف عن العهدة وعدم اقتضاء ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا يقتضي ذلك بمعنى انه لا مانع من اقتضاء ذلك الامر فعله ثانيا قضاء على بعض الوجوه المشهور انه يقتضيه بل لا مخالف منا فيما اعلم وذهب ابو الهاشم وعبد الجبار الى عدم الاقتضاء على ما نقل عنهما والمختار دلالة الامر على ذلك التزاما بينا بالمعنى الاعم لانا اذا تصورنا الامر بالشيء والاتيان بالمامور به على وجهه وسقوط القضاء والنسبة بينهما نجزم بالملازمة بينهما ولانه قد سبق ان الامر لا يدل الا على طلب الماهية المطلقة وقد حصلت بالاتيان بالمامور به مرة فوجوب ايجادها في ضمن فرد اخر تشريع محرم ولان الامر لو لم يقتض سقوطه لم يعلم امتثاله ابدا ويلزم الاشتغال بذلك الامر الواحد ابدا لان الاتيان بالمامور به غير مسقط للقضاء وكذا القضاء ايضا غير مسقط للثالث وهلم

جرا

حـ ـ او لان القضاء عبارة عن الاتيان بما قد فات فی وقته المحدود
والمفروض ان المكلف قد اتی بالمامور به مستجمعا لجميع شرائطه فلم
يفت فی وقته وحصل المطلوب بالاتيان به فقضاؤه تحصيل
الحاصل والاعتراض بان الثانی مثل الاول لا نفسه فلا يلزم تحصيل
الحاصل الا بالاتيان بنفس الشیء ثانيا مندفع بانه انما يطلق المثل
لو كان الثانی بامر آخر اما لو كان بالامر الاول فليس الثانی الا اعادة
الاول فيكون نفسه وقد يستدل على المشهور بانه لو لم يقتض سقوطه
يلزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وفيه ان مذهب القائل
بالتكرار هو ان الامر لا يتخلف عن افادته ومنكر الاقتضاء لا يدعی
عدم تخلف الامر عن افادة عدم سقوط القضاء بل يقول انه لا مانع
من ذلك كما مر فی صدر المبحث حجة المانع انه لو كان الاتيان بالمامور به
مطلقا للقضاء لكان المصلی بظن الطهارة اما ثما لكونه مامورا
بالصلوة بالطهارة اليقينية ولم يفعل او ساقطا عنه القضاء لو
كان مامورا بها بالطهارة المظنونة فقد اتی بها على وجهها والتالی
باطل فالمقدم مثله وفيه انا نختار الشق الثانی من التالی وقضاؤه انما
هو بامر جديد على ما سيجیء ان شاء الله تعالى فتسميته قضاء مجاز مع

ان الاكتفاء بالظن عند عدم اليقين بخلافه واما اذا حصل
فلا وقد يستدل المانع بانه لو كان كذلك لكان اتمام الحج الفاسد
مسقطا للقضاء ولم يسقط اجماعا وفيه ان قضاءه انما هو لافساد
الحج وفواته والنزاع في الاتيان بالمامور به على وجهه فالقضاء للفائت
واتمام الفاسد دائما وجب بالامر الجديد ولا يجب له قضاء لكونه ماموراً به
ومجزيا بهذا الامر مصبلح لا اشكال في ان الامر بالواجب المطلق الغير
المقيد بوقت يدل على وجوب فعله في اي وقت كان لكون الامر
حقيقة في الطلب الحتمي والفور ليس جزءا من مفهومه حتى يفوت
الوجوب بفواته كما هو مذهب بعض القائلين بالفور وانما الاشكال
في ان المامور به اذا فات وقته المحدود فهل يدل الامر الاول على وجوب
قضائه بعد ذلك الوقت ام لا بل يحتاج وجوب قضائه الى امر جديد
وقد يحرر محل النزاع بان القضاء هل هو تابع للاداء في الحكم ام بفرض
جديد المشهور الثاني وقال الشيخ والعلامة وشيخنا البهائي
والفاضل القمي والحاجبي واكثر المعتزلة والاشاعرة وهو الحق لان المتبادر
من المقيد شيء واحد فقول الشارع صل في وقت كذا يتبادر منه انه
تكليف واحد لا انه تكليفان الصلوة والوقت المحدود حتى يقال

ان

ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ولان وجوبه
بعد خروج الوقت حكم شرعي يحتاج في اثباته الى دليل شرعي فمع عدم الد
ليل يكون فعله تشريعا محرما ولانه لو دل عليه لكان باحدى الدلالات
الثلث وليس فليس ع يحتمل ان يكون اختصاصه بذلك الوقت اي انه ح
لجهة حسن خفية علينا تفوت بفوات الوقت واستدل العلامة قدس سره للمختار
بان الامر تارة يستتبع القضاء كاليومية واخرى لا يستتبعه كصلوة
العيدين ولا دلالة للعام على الخاص مقدوح بان القضاء في اليومية
انما هو بالنص كقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
وكذا الثاني بدليل آخر ومحل النزاع في دلالة الامر عليه وعدمها وكذا
احتجاج الحاجبي بانه لو وجب بالامر الاول لكان بمثابة ان لكان اداء ع
يقول صل اما في وقت كذا واما بعده وهو تخيير بينهما وكلا
هما ادا ان بر عسهما لان الخصم انما يدعي ان المامور به
الصلوة وكونها في الوقت المخصوص فاذا فات الوقت الذي
كان كمال الصلوة معها بقي وجوبها مع النقص فالاولى كاملة والثانية
ناقصة وانما تكون الثانية اداء لو كانت كالاولى وليس الامر كذا
لك احتج الخصم على ما نقله الحاجبي بان الزمان ظرف من ضروريات

المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه

وبان الوقت للمامور به كالأجل للدين فكما لا يسقط

الدين بعدم الأداء في اجله بل يجب اداؤه بعده

ايضا فكذا الك المامور به وبانه لو وجب بامر جديد

لكان اداء لانه امر بالفعل لا بعد وقته فيكون

ماتيا به في وقته واجيب عن الأول بان الوقت

قيد للموقت وداخل فيه والانجاز التقديم عليه

مع ان المتبادر كونهما شيئا واحدا كما مر وعن الثاني

بانه قياس مع الفارق فان العبادات توظيفية ومصالحها

خفية ويحتمل انحصار مصلحتها في ذالك الوقت بخلاف

المعاملات فان مصالحها ليست كمصالحها لمصلحة وجوب

اداء الدين من ابراء الذمة وايصال الحق مع ان العبادات

لا يجوز تقديمها على اوقاتها بخلاف الديون المؤجلة

وعن الثالث بان الاداء ما لا يكون استدراكا

لمصلحة فائتة بخلاف القضاء وما نحن فيه من

القسم الثاني لا الأول وتظهر الثمرة فيما لو وكله في اخراج

زكواته البدنية فلم يخرجها حتى خرج الوقت فلا
يجوز لداخراجها الا بان جديد على المختار ويخرجها
بدونه على غيره وكذا يتفرع وجوب قضا الفرائض
الموقتة اذا سكت الشارع من حكم قضائها فلا يجب
على المختار بخلاف غيره مصباح اعلم ان الواجب
ينقسم باعتبار تعلق الامر بالفعل الى المعين والمخير
وباعتبار تعلقه بالمباشر الى العيني والكفائي
وباعتبار تعلقه بالوقت الى الموسع والمضيق اما
المعين فمعين واما المخير فاختلفوا في معناه والمشهور
بين اصحابنا وجمهور المعتزلة انه ما لا يجب الجميع
ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا بالا
صالة وقالت الاشاعرة الواجب امر كلي وهو الواحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف وقيل الواجب معين عند الله
غير معين عندنا وما اختاره المكلف هو ذالك المعين
عنده تعالى ويسماه بعضهم بالتراجم لان الاشاعرة تنسبه
الى المعتزلة والمعتزلة الى الاشاعرة ولم يعرف قائله

بلغ تصحيحا

وهذا المذهب باطل لملزومته اختلاف الواجب باختلاف المكلفين

وقد يقال بعدم الفرق بين مختار المشهور والاشاعرة معنى لان المقصود [بعضهم]

من قولهم الواجب هو الواحد لا بعينه عدم جواز الاخلال

بالجميع وعدم وجوب الاتيان بالجميع وصرح بهذا المعنى بعض

شراح المنهاج وغيره ولا يخفى ان الواجب عندهم هو الامر الكلى

ووجوب الافراد من قبيل وجوب المقدمة عقلى وتبعى لكونها مقدمة

لتحصيل الكلى بخلاف المشهور فان الواجب عندهم هو الافراد وتظهر

الثمرة بينهم وبينه بين المشهور في الثواب والعقاب ففاعل

مثاب على الجميع وتاركه معاقب عليه على المشهور وعلى واحد

عند الاشاعرة وفيما لو نذر فعل ثلث واجبات اصليه

فيبرء بفعل الخصال باجمعها على المشهور ولا يبرء عند الاشاعرة

مع انهم فرقوا بين المعين والمخير بان الواجب في الاول كلى

يتخير في افرادها وهذا الكلى متاصل وسبب في وجود الافراد وبقائها

عليها طبعا واما المخير فان المطلوب منه هو الافراد والكلى فيه

منتزع من الافراد وتابع لها في الوجود وغير متاصل فعلى قولهم لم

يبق فرق بينهما لكون المخير ايضا كليا استدل المشهور بانه لا مانع

من

بحيث

من قول السيد لعبده اوعليك احد هذين بحيث لايجوز لك

تركهما فلا يجب عليك فعلهما وايهما شئت فعل وبآية الدالة على

التخيير في خصال الكفارة بجهة الامتناع عدم لزوم محال من قول المولا

لعبده اوجبت عليك واحد مبهما من هذه الامور وايها فعلت

فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فاثمت لترك احدها من حيث

هو احدها والاجماع على وجوب تزويج احد الكفوين بالتخيير وعلى

وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير والجواب

عن الاول انهم ان ارادوا المختار فمرحبا بالوفاق والا فالمبهم مجهول

والتكليف بالمجهول محال لان صحة التكليف مشروط بعلم المكلف

بما كلف به مع ان المجهول يستحيل وقوعه لان كل ما وقع فهو غير

مجهول فكلما يستحيل وقوعه لايكلف به وعن الثاني ان الاجماع

ان كان في التخيير بالمعنى المختار فمسلم والا فلا وعن الثالث بانه

كما خارج عن محل النزاع لان هذا التخيير بين الواجب المعين لا التخيير

المصطلح المتنازع فيه احتج الثالث بانه يلزم ان يعلم الامر

ما يامر به فيكون معلوما لله تعالى فهذا معنى التعيين عنده تعالى

واجيب بانه يجب علمه بما اوجبه من حيث ما اوجبه ان معينا

معيّن وان تخيير المخيّر ولا يلزم فيما اوجبه مخيّراً ان يعلمه معيناً لانّ
تعيين احد الافراد المخيّرة مناف للتخيير اه مصباح الواجب
المضيّق ما ساواه وقته كصوم شهر رمضان وقيل او نقص
عنه كقدر الركعة بعد غسل الحيض وفيه انّ المبادر من المضيّق
هو الاول واما الثاني فانّما هو بجعل الشارع وتصريحه بانّ
من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت والّا فلا خلاف في عدم
جواز الامر بشئ في وقت ينقص عنه مع انّ هذا انّما هو على المشهور
وقد يقال بالتوزيع وبالقضاء مطلقا ولا خلاف في جواز
المضيّق لانتفاء المانع ولامكان تطبيق اوّل جزء من الفعل
باوّل جزء من الوقت وآخره باخره وانّما الخلاف في الموسّع
وهو ما فضل عنه وقته والحق وقوعه شرعا كما ستعرفه و
جوازه عقلا لانتفاء المانع الّا ما توهّمه بعضهم من انّ المكلّف اذا
اتى بالفعل في اوّل الوقت كان الواجب هو هذا الفعل المشخّص
في هذا الوقت واذا اخّره الى اخر الوقت كان تاركا للواجب لانّه
لا ريب في تسمية الفعل الواقع في اوّل الوقت واجبا فقد تركه بالتاخير
وفيه انّ جميع الوقت وقت لادائه والمكلّف مخيّر في ايقاعه

فان

فى اى جزء شاء من الوقت فالواجب احد الاشخاص المتماثلة المتمايز
بالوقت فكان الموسع كالمخير لاطلاق الامر به من غير تقييد
باوله او اخره او غيرهما الا ان التخيير فى المخير فى الجزئيات المختلفة
الحقايق وفيما نحن فيه فى متفقاتها وانما يلزم ما توهم لو كان
تواتر الواجب فى جميع اجزاء الوقت ولا قائل به ومما يؤيد المختار
انه لو كان وقته جزءا معينا من اجزاء الوقت كان المصلى فى
غيره مقدما للصلاة لمن قدمها على الزوال فلا يصح وان كان
من اول الوقت كان المصلى فى غيره قاضيا لمن اخرها الى الغروب
الى وكلاهما خلاف الاجماع ومما يؤيده ما ورد فى تعيين الاوقات من الصحاح
الدالة على التوسعة كصحيحة عبيد بن زرارة عن ابى عبد الله
عليه السلام قال ع اذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين
الى نصف الليل الا ان هذه قبل هذه وكصحيحة عنه ع اذا زالت
الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعا الا ان هذه قبل هذه
ثم انت فى وقت منهما حتى تغيب الشمس وغيرهما من الاخبار
وهو المشهور بين اصحابنا واختاره الحاجبى ونسبه التفتازانى
الى الجمهور وهنا اقوال اخر منها ان الوقت للفعل هو

هو اوله فلو اخره فقضاء ويعاقب عليه وهو منقول عن المفيد
وابن ابي عقيل وجماعة من الشافعية ومنها ان الوقت له
اخره فان قدم عليه فنفل يسقط به الفرض كتعجيل الزكوة
قبل وجوبها واختاره بعض الحنفية ومنها ان الوقت له اخره فان او
في الاول وقع مراعى فان بقي الى اخر الوقت على صفة التكليف فيعلم ان
ما فعله كان واجبا والا كان نفلا وهذا مذهب ابي الحسن الكرخي
حجة الاول لزوم جواز ترك الواجب على القول بالتوسعة فلا بد
من صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الى اخره فيلزم
عدم خروج المكلف عن العهدة باداء الفعل في الاول وهو خلاف
الاجماع واما الى اوله فهو المطلوب والجواب عدم تسليم لزوم
ترك الواجب لما اسلفناه حجة الثاني لزوم العصيان على تاخير
الفعل عن اول الوقت لو كان هو الوقت لانه ترك للواجب وهو
الفعل في الاول ولا عصيان اجماعا وجوابه ان لزوم العصيان فيما لو
خصصنا الوقت بالاول وليس الامر كذلك بل وجوب الفعل
على سبيل التخيير كما مر حجة الكرخي عدم العصيان بتاخير
الفعل عن اول الوقت واشتراط الوجوب بادراك مجموع الوقت

ويظهر

45

ويظهر جوابه مما مر ثم على المختار هل يجب العزم على الفعل بدلا عن تركه

في الاوقات الجزئية الى ان يتضيق الوقت فيتعين الواجب ام لا والاول

منقول عن الشيخ والمرتضى وابن زهرة والبرج والباقلاني وجماعة من

المعتزلة واكثر الاشاعرة ونقله الاسنوي عن النووي والامدي واد تضاه

شيخنا البهائي والثاني منقول عن المحقق واختاره العلامة وصاحب

المعالم والفاضل القمي والحاجبي والمنهاج وهو الحق لان محل النزاع

هو دلالة الامر المتعدد على وجوب الفعل عليه وهو ظاهر ان قولنا

صل لا يدل على وجوب العزم باحدى من اللفظية الا ان العزم على

فعل الفرائض من احكام الايمان ولوازمه ولا دخلية للامر في ايجابه

بدلا عن الترك بل نقول ان عدم العزم على تركها يغني عن تحقق العزم

على فعلها لعدم الدليل على وجوب الثاني ومع فرض التسليم لا دخل

له بدخول الوقت وعدمه ولا اختصاص له بالواجب الموسع وغيره

بل التوطين على فعل الواجب اجمالا او تفصيلا على وفق الخطور

بالبال من لوازم المؤمن وشرائط الايمان وان كان وقته

بعد شهور واعوام وقد يستدل على المختار بان العزم لو كان بدلا

لكان مساويا للمبدل مع ان الفعل واحد والعزم متعدد وفيه

وفيه ان الفعل ايضا متعدد باعتبار الايقاعات في الازمنة

الجزئية وبانه لو كان بدلا لكان مساويا للمبدل في الحكم مع

ان الفعل مسقط للتكليف بخلاف العزم وفيه ان العزم ايضا مسقط

له والفرق ان الفعل يسقط التكليف الاصلي المتعلق له والعزم يسقط

التكليف التبعي المتعلق للمكلف باعتبار وجوب العزم عند ترك الفعل

احتج الخصم بانه لو جاز الترك من غير بدل لم ينفصل الواجب

عن المندوب بجواز ترك الثاني بلا بدل فلا بد من القول بوجوبه

ليحصل التميز بينهما وبانه لو مات فجاة يلزم ان لا يكون المكلف

آثما لعدم وجوب الفعل في اوائل الوقت والعزم عليه فيلزم خروج

الواجب عن الوجوب وبانه لو لم يجب العزم يلزم تساوي فعل

الواجب قبل دخول الوقت وبعده فانه جاز تركه قبل دخوله بلا بدل

ولو كان بعد دخوله كذلك يلزم التساوي وليس كذلك والجواب

عن الاول ان جواز ترك المندوب في جميع اجزاء الوقت بخلاف

الواجب فانه يتعين الوجوب في الجزء الاخير فانه كاف في انفصالهما عن

الاخر فالصلوة المتخصصة بالجزء الاخير من الوقت بدل عن

سائرها في سايره وعن الثاني ان الميت فجاة مع عدم ظن الموت

ليس

46

ليس باثم لعدم التقصير تاركه العقاب اذا تركه عمدا وهنا ليس الامر كذلك وعن الثالث ان بداية الفعل المتشخص بالجزء الاخير من الوقت كاف في عدم المساوات اصبح لا نزاع في ان الواجب العيني ما قصد من جميع اعيان المكلفين ولا يسقط بعضهم عن الاخر كالخمسة اليومية مثلا وانما النزاع في الكفائي وهو ما امر الشارع لغرض يحصل بفعل بعض المكلفين كصلوة الميت المقصود منها احترام والجهاد المقصود منه حفظ بيضة الاسلام المشهور بين علمائنا انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض ولو تركه كلهم لاستحقوا العقاب واختاره اكثر محققي العامة وذهب بعض العامة منهم صاحب المنهاج والمحصول الى ان الوجوب متعلق بجماعة غير معينة من المكلفين واحتجوا بانه لو كان واجبا على الجميع لما سقط بفعل البعض وبانه كما يجوز الامر بالشيء المبهم كما في الواجب المخير كذلك يجوز بالمامور اليه المبهم وبقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان التهديد على طائفة مبهمة واجيب عن الاول بان المقصود من الكفائي حصول الغرض ولا استبعاد في سقوط التكليف عن مكلف باديها به مكلف اخر بل يجري هذا في الواجبات العينية ايضا

ويمنع الاكتفاء عن الفعل الاخير الى ان الواجب ما استكمل ع

الع

ايضا كابراء رجل من الدين باداء المتبرع مع ان الكل آثم باعتراف
الخصم ولا لتعلق الوجوب على الكل لما كان لتاثيمه معنى مع ان
تاثيم غير المعين غير معقول لكونه كليا لا يتحقق الا بوجود افراده
ولا رجحان لتاثيم بعضهم على الاخر فتثبت ان الاثم للكل لا للغير المعين
وعن الثانى بعدم تسليم جواز الامر بالمامور به المبهم كما حققناه
فى الواجب المخير مع انه قياس مع الفارق لان الاثم هنا للكل فى ترك المامور به
المبهم للواحد وعن الثالث بان المراد من الاية بيان ما يسقط وجوب
التفقه به لا بيان المامور حتى يستدل بانه بعض مبهم مصبح
فيه مسائل الاولى الحق ان الامر بالامر لغير الغير لفهم العرف ذلك وهو عتاتهم
امر الغايب فاذا قال مر فلانا ان يفعل كذا فهو امر بالثالث واحتج
المانع بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه ليس بامر لهم
اجماعا بمعنى وجوب الصلوة عليهم مدفوع بان الاجماع قرينة
المجاز فى خصوص المورد فلهذا الحكم يكون عبادتهم شرعيا
لا تمرينيا بحمل الامر على الاستحباب ومما يتفرع على المسئلة وجوب
بيع الثالث اذا ثبت عنده ان زيدا قال لعمرو مر فلانا ان
يبيع مالى كذا على الصحيح المختار ولا يجب على غيره الثانية

يجوز

يجوز ان يامر الله تعالى بشيء مع علمه تعالى بانتفاء شرط الوجوب
بمعنى عدم ارادته لاصل الفعل بل للامر مصلحة اخرى كالثواب
الحاصل من العزم والتوطين على المامور به وكامتحان بان
يعلم للغير اطاعته باوامره كابتلاء ايوب عليه السلام ليعلم
الناس انه عبد مطيع ممتثل لا يعصيه بتوارد النوايب عليه ولا
بعطيه لغيضان النعم عليه وكامتحان ابراهيم عليه السلام
في الامر بذبح ولده اعلاما للناس بانه مطيع لا يعصيه في
اوامره وان كان ذبح ولده فلا يرد ان الامتحان لا يحسن من العالم
بعواقب الامور لعدم انحصار فائدة الامتحان في خصوص استعلام
الامر حال المامور واقصى ما يتخيل ان ذلك الامر مجاز تاخرت
قرينته عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة حتى يلزم القبيح
فاذا علم المكلف بانتفاء الشرط وعدم اقتداره على المامور به
ظهر عنده ان الفعل لم يرد منه ولا ضير في ذلك الا ما تخيله بعضهم
من تضمن ذلك الاغراء بالجهل لان المكلف اذا سمع الامر اعتقد
ان الامر اراد منه نفس الفعل ثم بعد اطلاعه على انتفاء الشرط ظهر
عنده ان الفعل لم يكن مرادا وهذا معنى الاغراء بالجهل وفيه انه لا يضر

او انحصار في تبين مصلحته والصلاح في ذلك الامر قطع

الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في اغلب المكلفين في
الموارد العديدة فانهم يظنون الاقتدار على بعض الفرايض ثم
لا يتمكنون عن فعلها وربما يشتغلون بها ثم يعرضهم المانع عن
الاتمام وهذا واضح ولا مخالف في المسئلة الا من يشذ فلا اعتداد
بقوله الثالث لا يجوز للعالم بالعواقب ان يريد نفس الفعل
مع علمه بانتفاء شرط الوجوب وهو مذهب اصحابنا الامامية
رضي الله عنهم لانه تكليف بما لا يطاق وهو غير جايز من الجاهل
فضلا عن العالم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايجاد
المامور به مع عدم شرطه مما لا يسعه الطاقة واحتجاج الاشاعرة
بانه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد لان
ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها الارادة باطل لان
الكلام في شرط الوجوب لا الوقوع والارادة من الثاني لا من الاول
مع انه مبني على ثبوت مسئلة الجبر وبطلانها جلي والتكلف
في حججهم وردها مما لا يناسب المختصر مع ان المسئلة ليس فيها كثير فائدة
الفصل الثاني في النواهي مصباح فيه مسائل الاولى النهي هو
طلب الترك بالقول من العالي على سبيل الاستعلاء ومادته حقيقة

شيء في

في التحريم على الاصح للتبادر عرفا فبانضمام اصالة عدم النقل يثبت
لغة وشرعا والقول باشتراكها بينه وبين الكراهة لاستعمالها
فيهما والاصل فيه الحقيقة او كونها حقيقة في القدر المشترك
لكون الاشتراك والمجاز على خلاف الاصل مدفوع بما مر في الامر واما
صيغة لا تفعل فهي مستعملة في عدة معان التحريم كقوله تعالى
ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله لا تشرب وانت قائم والدعاء كقوله
تعا ربنا لا تزغ قلوبنا والارشاد كقوله تعا يا ايها الذين امنوا
لا تسالوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والتحقير كقوله ولا تمدن
عينيك الى ما متعنا به واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والحق
انها حقيقة في الاول كما هو المشهور ومجاز في البواقي للتبادر
والاستدلال بقوله تعا وما نهيكم عنه فانتهوا مقدوح بان
غاية ما دل الاية عليه هو حكم المادة لا الصيغة وما نحن بصدده
هو الثاني لا الاول مع انها لا تدل الا على حكم مناهي النبي ص والمدعى
هو الاعم وجواب بعضهم بان تحريم ما نهى عنه النبي ص يدل على
تحريم ما نهى الله عنه بطريق اولى مجاب بان محل النزاع هو دلالتها
على التحريم لغة وعرفا وشرعا الآن يتمسك في اتمام المدعى بعدم اصالة

النقل والقول بكونها حقيقة في الكراهة او مشتركة بينهما لفظا او معنى
او الوقف مردود والفطن اذا تيقن ما مر في الامر تمكن من استنباط ادلة
الاقوال هنا واجوبتها الثانية المطلوب من النهي هو ترك الفعل لا
الكف وفاقا لجماعة منهم العلامة في احد قوليه وصاحب المعالم والفاضل
القمي لصدق الامتثال بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى وان علم كونه غير
متشتاق الى الفعل بل ربما يصدق الامتثال بدون خطور الكف بالبال
فلو كان المطلوب من النهي هو الكف لما صدق الامتثال بمجرد الترك
ولم يستحق المدح به بل كان يتفحص المكلف في تركه هل كان شايقا
للفعل فكف نفسه عنه حتى يصدق الامتثال ام لا احتج الخصم بان
التكليف لا يتعلق الا بما كان مقدورا للمكلف والترك عدم والعدم
الاصلي الازلي لا يتعلق به القدرة ولا تتاثر فيه لتقدمه على القدرة
واثر القدرة لا بد ان يكون متاخرا عنها وقد عرفت انه سابق
عليها فلا يكون متعلق التكليف الا يلزم تحصيل الحاصل والجواب
ان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية لان القادر
ما يمكنه الايجاد والاعدام فلو امكنه الايجاد فقط فهو موجب
لا قادر والحاصل ان عدم تعلق القدرة بالعدم غير مسلم واثر
القدرة

القدرة يظهر في استمرار العدم فان للقادر ان يرفع العدم باتيانه
بالفعل وان يستمره بعد اتيانه به ولا ريب ان استمراره اثر للقدرة
فالممتنع انما هو ايجاده لا استمراره الثالثة الحق ان النهي كالامر
في عدم دلالته على الوحدة والتكرار باحدى الدلالات اللفظية
لكونه حقيقة في الطلب التحريمي فهما خارجان عن حقيقته ولما
وليسا بلازمان له فقد يوجد في ضمن الوحدة كقول الطبيب
لا تاكل اللحم وقد يوجد في ضمن التكرار كقوله ولا تقربوا الزنا والا
شتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
والاعتراض بان الاستعمال في افراد المتواطي مجاز ايضا لكونه موضوعا
له لا للافراد مدفوع بانه انما يلزم ذلك لو استعمل فيها بقيد
الخصوصية واما اذا استعمل فيها من حيث انها افراد له لا بذلك
القيد فلا مجاز ومع انه يجوز تقييدها بالوحدة والتكرار من غير
نقض ولا تكرار فيكون للقدر المشترك والقول بان هذه تقييده
بالتكرار تاكيد وبالوحدة مجاز بعيد عن الصواب لكون التاسيس
خيرا من التاكيد والمجاز على خلاف الاصل واحتجاج الخصم لدلالته
على التكرار بان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل

في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها

فيه اذ مع ايجاد فرد منها يصدق ايجادها مندفع بان محل النزاع

في الدلالة اللفظية لا في الادلة المنفصلة والحاصل انا نقول ان

صيغة النهي لا تدل على التكرار باحدى من الدلالات اللفظية ولا

وننكر ان المكلف انما يمتثل بعدم ايجاد الماهية المنهية وهو انما

يحصل بعدم ايجادها دائما والامر ليس كذلك فانه طلب فعل فيمتثل

بايجاده في فرد ما بخلاف ما نحن فيه مع ان التشبث بالتبادر

العرفي بمعنى ظهورها في التكرار عرفا من اقوى ادلة التكرار والقول

بانه في معرض المنع ممنوع ويمكن اثباته بدليل الحكمة بان يقال

النهي هو طلب الترك اما في وقت غير معين فاغراء بالجهل او معين

فلا بد ان يدل عليه اللفظ او في جميع الاوقات فهو المطلوب وهذا دليل

حسن في صيانة كلام الحكيم عن الالغاء الرابعة النهي لا يدل على الفور

باحدى من الثلث ويدل عليه بالادلة المنفصلة فانه اذا اثبت

انه للتكرار فلا بد ان يكون للفور ايضا ليتحقق التكرار والدوام

مصباح اتفق الاصوليون على ان الامر والنهي لا يجوز اجتماعهما

في الواحد الشخصي مع عدم تعدد الجهة فيه الا بعض من جوز

التكليف

50

التكليف بالمحال وكذلك اتفقوا في جواز اجتماعهما في الواحد الجنسي
بالنسبة الى انواعه كالسجود فانه مامور به باضافته الى الصمد
ومنهي بالنسبة الى الصنم وانما هما نوعان من هذا الجنس فلا ضير
فيه واختلفوا في الواحد الشخصي مع تعدد الجهة فيه كالصلوة
في الدار المغصوبة فانها مامورة من حيث انها صلوة ومنهية
من حيث انها محصلة للغصب فمحل النزاع فيما اذا كان بين
المامور به والمنهي عنه عموم من وجه كما في المثال المذكور فذهب
اكثر الاشاعرة الى جواز اجتماعهما فيها منهم الحاجبي واختاره الفاضل
القمي واختاره الفاضل وهو المنقول عن بعض القدماء رضوان الله
عليهم وارتضاه المقدس الاردبيلي والمحقق الخورساني والمدقق الشيرواني
والفاضل الكاشاني او سلطان العلماء على ما نقل عنهم وربما قيل
انه من مسلمات الشيعة وذهب اكثر اصحابنا والمعتزلة والباقلاني
واحمد الحنبل الى عدم الجواز واختاره المحقق البهبهاني وقال هذا
ما ذهب اليه الشيعة. والاصح الاول لان متعلق الاوامر والنواهي انما
هو الطبيعة فالمامور به في المتقدم هو هيئة الصلوة والمنهي عنه
هو ماهية الغصب والمفروض ان الشارع قال صل ولا تغصب فامر

المثال صح

بماهية ونهى عنه اخرى لا انهم قالوا لا تصل في الدار المغصوبة حتى يقال

ان النهي قد تعلق بنفس العبادة فدل على بطلانها والماهية المامورة

قد اوجدها المكلف في ضمن الماهية المنهية ولا مانع من اجتماعهما

من غير اعتبار اتحاد متعلقهما وقد علمت انهما ماهيتان مختلفتان فاجتما

عهما في محل واحد بسوء اختيار المكلف لا يخرجهما عن حقيقتهما التي

كانتا عليها فلا يلزم كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة

فالمكلف مطيع وعاص من جهتي الامر والنهي والقول بان الطبيعة الكلية

لا تتحقق في الخارج الا في ضمن احد افرادها فلا يمكن توجيه التكليف اليها وانما

المكلف به الفرد الذي تحققت الطبيعة في ضمنه فصار الشيء الواحد

الجزئي مامورا به ومنهيا عنه مع عدم تعدد الجهة مدفوع بان

المكلف به هو الطبيعة كما مر والفرد مقدمة لوجودها في الخارج وقد

مر ان الممكن بالواسطة ممكن فجاز كونها مامورا بها فالمطلوب ايجادها

في ضمن اي فرد كان فالفرد ليس بمامور به ولا منهي عنه حتى يلزم المحذور

المذكور وانما وجوبه تبعي من باب المقدمة ولا مانع من اجتماعه

مع الحرام كما لو حصل انقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل النجاسة

بوجه محرم وهذا مما اعترف به الخصم والعجب من بعض الاعاظم القائل بكون

متعلق

متعلق الامر والنواهي هو الماهيات انه قال البعد عن الله تعالى كيف
يصير مقربا اليه والموجب لدخول النار كيف يكون موجبا الثواب
فكيف يجدي تعدد الجهة وايضا اذا اراد المصلي ان يركع في المغصوب
كيف يقول الله تعالى لا تركع البتة ولو ركعت لعاقبتك ومع
ذلك يقول اركع هذا الركوع ولو تركت لعاقبتك انتهى كلامه
ولا يخفى عليك ان هذا مجرد استبعاد لا دليل له من النقل والعقل
واثبات هذا المدعى اصعب من صحة المسلوك في درجة الزنبور و
انقاذ الغريق واطفاء الحريق اذا حصلا مع الحرام شاهد اصدق
في المقام واعترف به الخصم بلا كلام فلا ريب في ان الامر تعلق بما
هية الانقاذ والاطفاء والنهي تعلق بماهية غصب الالة والماء
وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره في محل واحد فصار المقرب
ومبعدا والمكلف مطيعا وعاصيا قوله وايضا اذا اراد المصلي
الخ لا يخفى ما فيه فان الله تعالى لم يقل اركع ولا تركع حتى يلزم التكليف
بالمحال بل قال تعالى اركع ولا تغصب وانما اختيار المكلف جمعهما بسوء
اختياره مع ان متعلق الاوامر والنهي انما هو الطبيعة لا هذا
وهذا يعني الافراد وانما الفرد مقدمة لتحصيلها ولا ضير في اجتماعها

مع الحرام وان استحق فاعله العقاب وقد يستدل على المختار بان
السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فان انقطع بكونه مطيعا وعاصيا من
جهتي الامر والنهي واعترض عليه بان الكون في الصلوة جزء
منها بخلاف الخياطة فانه من لوازم الجسم لا جزء منها
وانت خبير بان الفرق بينهما في غاية الاشكال لان الصلوة كما
انها مركبة من الكون والقيام والركوع وغيرها كذلك الخياطة
مركبة من الكون وحركة الاصابع وادخال الابرة واخراجها وغيرها
الا ان يقال ان الصلوة عبادة فتبطل بتعلق النهي على جزء منها بخلاف
الخياطة لكونها من المعاملات وهذه مسئلة اخرى خارجة عن
محل النزاع وقد يستدل على المذهب المنصور بان استحالة اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد انما هي من جهة تضادهما ولا ريب
ان الاحكام الخمسة كلها متضادة وقد امر الشارع بالعبادات
المكروهة كالصلوة في الحمام ونهى عنها فلو لم يكن تعدد الجهة
مجديا للزم القبيح على الحكيم تعالى شانه والقول بان النهي عنها في
الحمام انما هو لخوف التعرض بالنجاسة وهو خارج عن ماهية الصلوة
بخلافه

52

بخلاف ما نحن فيه مدفوع بانه على فرض تسليمه لا ريب في
ان الكون في معرض النجاسة هو عين الكون الحاصل في الصلوة
فلا علاج من اجتماع الكونين في شخص واحد احتج المانع بانه
لو جاز اجتماعهما لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين
والتالي باطل فالمقدم مثله وبان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لاعدامه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق والجواب عن الاول ان المامور به هو الصوم
الكلي والمنهي عنه هو الصوم الخاص وكانه قال صم كل صوم الا صوم
يوم النحر فبين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا
ومحل النزاع ما اذا كان بينهما عموما من وجه كالصلوة و الغصب
وعن الثاني ان امتناع اجتماعهما انما يسلم فيما اذا لم تتعدد الجهة
واما اذا تعددت فلا وعدم اجداء تعدد الجهة ممنون
وانما يسلم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع
المتنافيين في موضع واحد واختلاف العلة غير نافع واما
اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين
في موضع واحد كما نص عليه بعض المحققين مصباح

اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات ثم ومحل النزاع
ما ورد عن الشارع جهة صحة لشيء ثم ورد النهي عن بعض
افراده وكان بين المامور به والمنهي عنه عموم وخصوص مطلقا
كالنهي عن قراءة العزايم في الصلوة فانه قال اقرأ سورة بعد الحمد
الا العزايم وكالنهي عن بيع الملاقيح فكانه قال ومن العجايب
ان بعض المحققين فرع هذا الاصل على الاصل السابق وقال
وحيث عرفت ان الامر والنهي لا يجتمعان فالنهي في العبادة
يقتضي الفساد اذا تعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها وقد
عرفت بينونة الاصل السابق لهذا الاصل لكون محل النزاع
هناك ما اذا كان بينهما عموما من وجه وههنا عموما وخصوصا
مطلقا وبالجملة على خمسة اقوال فذهب بعضهم الى ان النهي يدل
على الفساد في العبادات والمعاملات مطلقا وهو المحكي عن
جمهور الشافعية والحنابلة وذهب بعضهم الى عدم الدلالة
مطلقا وهو منقول عن اكثر فقهاء العامة وذهب بعضهم الى الدلالة
في العبادات لا في المعاملات ونقله الاسنوي عن البصري والفخر الرازي
واتباعه وهو خيرة الفاضلين وصاحب المعالم والعلامة وحكي عن المحقق

(في الهامش: على ما نقل عنه شيخنا الانصاري — اختلفوا — الفاضلين بدل)

وذهب

53

وذهب بعضهم الى الدلالة فيهما شرعا لا لغة واختاره الحاجبي
ونقل عن علم الهدى وذهب بعضهم الى الدلالة فى العبادات
شرعا لا لغة والاصح ان النهى يدل على الفساد فى العبادات
والمعاملات مطلقا التزاما لان النهى يدل على ان
الاتى بالمنهى عنه ليس باتيا بالمامور به ولا بممتثل فح
لا يكون خارجا عن العهدة والصحة عبارة عن
الامتثال فى الاولى وترتب الاثر فى الثانية وهما لا
يجتمعان مع النهى لاستلزامه عدم رضاء الامر بما اوتى
به واذ لا امتثال ولا ترتب للاثر فلا صحة وذلك
يستلزم الفساد والا لزم ارتفاع النقيضين حجة
النافين مطلقا عدم التناقض بين قوله نهيتك عن الصوم
الفلانى والبيع الفلانى وبين قوله لو فعلت لعاقبتك عليهما لكنه
يحصل الصوم والبيع وفيه ان عدم التناقض غير مسلم
بل المناقضة بينهما ظاهرة لان حصول الصوم والبيع
عبارة عن موافقة الامر ولا موافقة مع النهى لكون كل منهما
ضد الاخر حجة النافين فى المعاملات دون العبادات

مطلقا اما على الاول فعدم وجود احدى الثلاث واما
واما على الثانى فلاقتضاء الامر كون متعلقه مصلحة والنهى
كونه مفسدة غير مراد للامر وهما متضادان فالآتى بالمنهى عنه لايكون
آتيا بالمامور به فلا يخرج عن العهدة ولانعنى بالفساد الا هذا
وقد عرفت دلالته على الفساد التزاما والدليل على الثانى خو حجة
الرابع اما على دلالة النهى على الفساد شرعا فاحتجاج العلماء بالنواهى
الواردة فى ابواب المعاملات على الفساد واما على عدم الدلالة لغة
فلان فساد الشيء عبارة من سلب احكامه وليس فى لفظ النهى
النهى ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول ان قولهم ليس
بحجة الا اذا كان اجماعا منهم وهو هذا التشاجر العظيم غير مسلم
والصواب الاحتجاج بما احتججنا به على المختار وعن الثانى ما قد عرفته
من دلالته عليه التزاما واما القول الخامس فلم نقف على قائله ولا دليله
فيما كان عند نامن النسخ وان امكن استنباطه من جوابه مما سبق
فائدة النهى المتعلق للعبادات والمعاملات اما متعلق لنفسهما
بمعنى ان المنهى عنه هو طبيعتهما مع قطع النظر عن الافراد كصلوة
الحايض ونكاح الزائدة على الاربع او بجزئهما كقرائة العزايم فى

الصلوة

فى الصّلوة وبيع الغاصب مع جهل المشترى فانّ النّهى قد تعلّق
على جزء البيع وهو الايجاب الصّادر من البايع الغاصب لا على
القبول لكونه صادرا عن المشترى الجاهل المعذور او لشرطهما
كالساتر الغصبى فى الصّلوة والذّبح بغير الحديد فى غير الضرورة
او لوصفهما الدّاخل كالجهر فى الصّلوة فى موضع الاخفات وبالعكس
وذبح الذّمى او لوصفهما الخارج كالصّلوة فى الدّار المغصوبة
فانّ كونها فى دار الغير وصف خارج عن الصّلوة وكبيع العنب
ليعمل خمرا ودلالة النّهى على الفساد فى الثلثة الاوّل واضح وامّا
فى الاخيرين فموضع اشكال فليتأمّل لئلا يختلط الامر الباب
الثّانى فى المنطوق والمفهوم مصباح المنطوق هو المدلول
الذّى دلّ عليه اللّفظ فى محلّ النّطق والمفهوم هو المدلول الذّى
دلّ عليه اللّفظ لا فى محلّ النّطق والمنطوق امّا صريح وهو
المعنى المطابقى والتضمّنى والقول بانّ المعنى التضمّنى ليس بصريح
بعيد عن الصّواب لكونه مدلولا لجزء الموضوع له والجزء
مصرّح به فى موضع النّطق وامّا غير صريح وهو المدلول
الالتزامى وهو على ثلثة اقسام الاوّل دلالة الاقتضاء وهو

يكون مقصود المتكلم ويتوقف صدق الكلام او صحته
العقلية او الشرعية عليه كقوله م رفع عن امتي الخطاء
والنسيان فان المراد رفع المواخذة عليهما والا لزم الكذب
لعدم رفعهما عن الامة وقوله تعا واسئل القرية اى اهل
القرية والا لم يصح عقلا وقول القائل اعتق عبدك عنى
على الف اى مملكا الى على الف والا لم يصح شرعا لكون العتق
فرع الملك الثاني دلالة الايماء وقد يسمى بدلالة الـ
التنبيه وهو ما يكون مقصودا للمتكلم ومقترنا بشئ
لو لم يكون ذلك الشئ علة له لما كان للاقتران معنى
كقوله م كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت
اهلي في نهار رمضان فان علية المواقعة التكفير مقصودة
للمتكلم وقد اقترن للمواقعة ولو لم يكن علة له لم يكن معنى للمقارنة
الثالث دلالة الاشارة وهو ما لم يكن مقصودا للمتكلم
بل يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شئ اخر كونه مرادا
من الكلام وان لم يكن ليس يشعر به المتكلم كاستفادة كون
اقل الحمل ستة اشهر من قوله تعا وحمله وفصاله
ثلاثون

ثلثون شهرا مع ملاحظة قوله تعا والولدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين وقد يسمى الاولان بالالتزامية اللفظية والبين
والاخير بالالتزامية العقلية والمعنوية وغير البين واما
المفهوم فينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة
فالاول ما كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور نفيا واثباتا
كقوله تعا ولا تقل لهما اف فعلم من حرمة التافيف المذكور حرمة
الضرب الغير المذكور ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب
قيل انما سمي بالاول لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع فكان
حرمة الضرب مستفاد من الخطاب على سبيل القطع وبالطريق
الاولى وبالثاني لان اللحن بمعنى الفهم فانه مفهوم من الخطاب
وعن القاموس لحنته القول افهمته اياه والثاني ما كان
حكم غير المذكور مخالفا لحكم المذكور كذلك ويسمى بدليل الخطاب
وهو اقسام منها مفهوم الشرط كقوله تعا وان كان ذو
عسرة فنظرة الى ميسرة فيفهم منه ان المديون ان لم
يكن ذو عسرة فلا نظرة اليها ومنها مفهوم الصفة كقوله
م لهو في الغنم السائمة زكوة فيفهم منه ان الغنم المعلوفة لا

لا زكوة فيها ومنها مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل له من
بعد حتى تنكح زوجاً غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا
تحل له ومنها مفهوم الحصر نحو العالم زيد مفهومه لا
عالم غيره ومنها مفهوم اللقب نحو زيد قائم مفهومه عمرو
ليس بقائم ومفهوم ومنها مفهوم العدد كقوله تعالى فاجلدوهم
فاجلدوهم ثمانين جلدة مفهومه ان الزائد على الثما
نين غير واجب وستعرف تفاصيلها ان شاء الله تعالى

مصباح الحق ان مفهوم الشرط حجة اى ما يفهم من
الجمل التى يسمونها النحاة جملة شرطية حجة في محل السكوت
بمعنى ان المنطوق كما هو حجة كذلك المفهوم الذى دل
عليه المنطوق بالدلالة الالتزامية وسمى بدليل الخطاب
حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شئ باداة الشرط
واسمائه يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه بالالتزام كقولك ان
جاءك زيد فاكرمه فان وجوب الاكرام معلق على المجئ
المجئ ان فهذا التعليق يدل على انتفاء وجوب الاكرام عند
انتفاء المجئ بالالتزام

كلمة ح

56

بالالتزام لا يقال ان محل النزاع هو الشرط الذي اصطلح عليه
النحاة وتعارف في لسان العرب وهو ما علق وجود
المشروط بوجوده وعدمه بعدمه فلا فدلالته على كل واحد
من جزئي مفهومه تضمن لانا نقول كون دلالة الشرط
على جزئيه تضمنا لا يستلزم كون دلالة الجملة الشرطية على
المفهوم الغير المذكور في الكلام كذلك لانه لا ريب في ان ذلك
ان المفهوم بقسميه انما هو مدلول التزامي وبالجملة القول
بالحجية هو المشهور بين المتاخرين واختاره اكثر الاعاظم
كالعلامة وصاحب المعالم وشيخنا البهائي والفاضلان
والحاجبي وصاحب المحصول وهو المحكي عن المحقق والشافعي لان
مبنى خطابات الشارع انما هو اصطلاح اهل العرف وهم يفهمون
من قولنا ان جاء زيد فاكرمه عدم وجوب الاكرام عند عدم
المجيء فبانضمام اصالة عدم النقل يثبت ذلك لغة ايضاً
والظاهر ان مراد من ادعى التبادر هو فهم العرف والا فلا معنى
له مع القول بالدلالة الالتزامية فقول بعضهم وهو علامة الحقيقة
بعد ادعائه التبادر سهو الا ان يقال بان مراده منها الظهور

قد يستدل على المذهب المنصور بما روى ان يعلى بن امية سئل

عن عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى

لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم الخ فقال

عمر قد عجبت مما[2] فسئل رسول الله فقال ص تلك صدقة تصدق

مما عجبت

الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وجه الاستدلال انهما كانا من

اهل اللسان وفهما من تقييد القصر بالخوف عدمه عند عدمه وقد

واقرهما النبي ص على ذلك وبما روى انه لما نزل ان تستغفر لهم سبعين

مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي ص لازيدن على السبعين وبان التعليق

لو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا ولا

ولا يجوز ذلك في كلام الحكيم وذكر بعضهم الاخير بعبارة اخرى

وهو اذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه[2] المشروط فان ذلك هو

معنى الشرط واعترض على الاول بانه كما يحتمل فهمهما ما فهماه من

التعليق كذلك يحتمل كونه من استصحاب الحال في وجوب اتمام

الصلوة وذلك بان تذكرا ان الاصل في الصلوة الاتمام خرج

حال الخوف بالدليل فمع عدم الخوف لا دليل للقصر وبالجملة لم يكن

فهمهما لما فهماه عن التعليق والظاهر ان مناط الاعتراض هو

هو القاعدة المسلمة عندهم من انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
اقول هذه القاعدة انما تجري في الادلة العقلية لان المعتبر فيها
هو العلم القطعي والاحتمال يضره بخلاف الادلة اللفظية فان المعتبر
فيها هو الظن والاحتمال لا يضره بل يقدم الاقوى على القوي وهو على
الضعيف ولا ريب ان ما نحن فيه انما هو من الثانية لا الاولى وان
الظاهر انهما فهما ما فهماه من التعليق واستدلالهما بالاية دليل
على ذلك وبالجملة وان امكن الاحتمالان هنا الا ان الاول اظهر من
الثاني ويرد على الثاني انه لا يجوز للنبي ص الاستغفار للمشركين فكيف
يصدر عنه ص مثل هذا القول مع انه ص كان يعلم عدم خروجهم من
النار ولو صح الخبر لامكن القول بانه انما كان للاستمالة لا للاستغفار
وعلى الثالث بانه يمكن ان تكون للتعليق فائدة اخرى غير افادة الانتفاء
احتج النافون منهم المرتضى ره والباقلاني والآمدي وابو حنيفة
والمالك واكثر المعتزلة على ما حكي عنهم بان فائدة الشرط تعلق الحكم
به فلا ضير في ان يقوم شرط آخر مقامه حين فواته فيبقى الحكم معلقا
عليه بحاله فلا تنتقض القاعدة من لزوم انتفاء الحكم المشروط حين
انتفاء شرطه وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن

تحصنا وجه الاحتجاج انه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء
المشروط لزم جواز اكراههن اذا لم يردن التحصن والتالى باطل
لكونه حراما مطلقا والمقدم مثله واجيب عن الاول بان الاصل
عدم شرط اخر ولو يتقن وجوده فنقول ان الشرط احدها لا المذكور
فقط فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا مع انه اذا
انتفى الشرط انتفى المشروط فالمعلق على الشرط الثانى النايب للاول
انما هو العايد لا الزائل ولا شبهة فى ان العايد غير الزائل وعن الثانى
بوجوه الاول ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع فان ظاهر مفهوم
الاية عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادتهن التحصن وعدم
التحريم قد تكون بعروض الاباحة وقد يكون لامتناع وجود متعلقه
والامر ههنا كذلك لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء
فلا معنى لاكراههن على ما اردن فعله الثانى ان الاية محمولة على
بيان علة الحكم كقولك لا تزن ان كنت مؤمنا فليس مفهومه
ان لم تكن مؤمنا فيجوز لك فعله بل معناه ان الايمان علة لعدم جواز
فعله ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
فى ارحامهن ان كن يؤمن واليوم الاخر فالمطلوب فى ما نحن فيه ان علم

حرمة

حرمة الاكراه هي ارادتهن التحصن لا انهن اذا لم يردنه يجوز
اكراههن الثالث انهم صرحوا بحجية مفهوم الشرط اذا لم تكن له
فائدة اخرى ويجوز ان تكون الفائدة هنا التنبيه على
انهن اذا اردن التحصن مع كمال نقصانهن فالمولى احق بهذه
الارادة الرابع ان الاجماع القاطع على عدم جواز الاكراه على
البغاء ترتبة على عدم حجية المفهوم في هذه الاية ولولا الاجماع
لعملنا على مفهومها مصباح اختلف الاصوليون في ان
الحكم اذا علق على وصف هل يدل التعليق على انتفاء الحكم عند
انتفاء الوصف بحكم المفهوم كما دل على وجوده عند حصول
الوصف بحكم المنطوق ام لا فذهب جماعة منهم الشهيد على ما
حكي عنهما الى الاول واختاره صاحب المنهاج وحكاه الاسنوي
عن الشافعي واحمد الحنبل والاشعري وجنح اليه الفاضل
البهائي لما وجعله دليلاً ضعيفا قايلا لتاييد الدليل الآخر
وتعضيده ومال الفاضل القمي الى التوقف ثم قال الظاهر انه لا
يخلو عن اشعار وذهب اخرى منهم العلامة وصاحب المعالم
وشيخنا البهائي الى الثاني وهو المحكي عن المرتضى والمحقق ونقله

بلغ قبالا

بعضهم عن ابي حنيفة والباقلاني والغزالي والمعتزلة وابن
شريح والامدي وربما نسب الى كثير من اصحابنا رضوان الله
عليهم والاصح الاول لما مر من ان مبنى خطابات الشارع
انما هو اصطلاح اهل العرف ولا ريب في ان قولنا اكرم زيدا العالم
يفهم منه اهل العرف ان وجوب الاكرام معلق على كونه عالما
وينتفي الوجوب على تقدير انتفاء الوصف وقد استدلوا على المختار
بوجوه الاول تصريحهم بان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية
وان الحكم راجع الى القيد صرح بذلك غير واحد من المحققين
الثاني ان ابا عبيدة القاسم ابن السلام الكوفي لما سمع قوله صلى
الواجد يحل عقوبته قال يدل ذلك على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته وهو من اهل اللغة ولا ريب في حجية فهمهم الثالث
قوله ص زكوا عن الغنم السائمة فانه دال على عدم وجوب الزكوة عن
المعلوفة فلذلك لم يجب عنها الرابع ان الحكم لو لم يكن مختصا
بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من
غير مرجح وهو باطل اتفاقا واعترض على الاول بان قولهم ليس
بحجة الا ان يكون اجماعا ولم يثبت والجواب انا لم ندع الاجماع
بل

بل نقول بحجية اقوالهم لكونهم من اهل اللغة ولا يعارضهم
اقوال النافين حتى يقال بالتساقط بل يقدم قول المثبت على النافي
لادعاء الاول العلم المطلوب ووجدانه والثاني عدمه وعدم
الوجدان لا يدل على عدم الوجود وقد يعترض على الثاني بان
قوله بالدلالة لعله انما كان عن اجتهاده فلا حجية
فيه مع انه يعارضه ما نقل عن الاخفش وغيره من ان وضع
الصفة للتوضيح لا للتقييد ومجيئها له خلاف الوضع فد
فيتسا قطان والجواب ان الظاهر من نقلهم معاني الالفاظ
ودلالتها انما هو نقل المستفاد من الوضع والعرف لا من الاجتهاد
وانما هو احتمال مرجوح بالنسبة الى الاول مع ان الظن يلحق
الشيء بالاعم الاغلب والاغلب كون نقلهم من اللغة ولا يعارض
قول الاخفش للزوم تقديم المثبت على النافي كما مر مع ان احتمال
كون ذلك من اجتهاده مقلوب عليه على ان بعض المحصر
المحققين نص بعدم ثبوت ذلك من الاخفش واورد على
الثالث بعدم احدى من الثلث وفيه منع عدم الالتزام
وعلى الرابع بانه انما يلزم الترجيح من دون مرجح اذا لم يكن لمحصه

لتخصيصه بالذكر فائدة اخرى ويحتمل ان يكون الاختصاص
للاهتمام بحال المذكور كما في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة
الوسطى او ليفهم حكم المفهوم بطريق اولى كقوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق او لاحتياج السامع الى المذكور او لسبق
لسبق بيان غيره الى غير ذلك من الفوائد
وفيه ان محل النزاع ما اذا لم تظهر للتعليق فائدة اخرى واما
اذا تحقق ما ذكرتموه من الفائدة فلا احتج الخصم بانه لو دل لكان
باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر
والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني مع ان
الحكم المعلق على الوصف يصدق تارة مع ثبوته مع ثبوته عند
عدم الوصف كقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فان النهي عن القتل معلق على الخشية مع انه ثابت عند عدمها ايضا
وتارة مع عدم ثبوته عند عدمه كقوله ع زكوا عن السائمة فان
فان الزكوة ثابتة في السائمة واما في المعلوفة فلا فكان ثبوت
الحكم في محل الوصف اعم من ثبوته عند عدم الوصف وعدمه
والعام لا يستلزم الخاص والجواب منع عدم الالتزام كما مر

العموم

60

العموم ونفي الاية الاولى فائدة سوى التعليق وهي ان يستدل
السامع على حكم المسكوت بالطريق الاولى لانه اذا حرم قتلهم وقت
الفقر فبطريق اولى في حالة الغنى مصباح الحق ان الحكم
المقيد بالغاية اى النهاية يدل على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها
وفاقا لجمهور الاصوليين من الخاصة والعامة بل كل من قال بحجية
مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وبعض من لم يقل بحجية الاول
كالباقلاني وعبد الجبار قال بحجية الثاني وهو خيرة الفاضلين وصاحب المعالم
والعلامة وشيخنا البهائي والحاجبي وخالف في ذلك المرتضى ره
وبعض فقهاء العامة على ما حكي عنهم وقالوا ان التعليق بالغاية
انما يدل على ثبوت الحكم الى تلك الغاية واما حكم ما بعدها فلا يعلم
الا بدليل خارجي لنا مثل ما مر من فهم العرف ذلك فانه يفهم من قوله
صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم دخول الليل ولم يجب الصوم
بعد دخولها واستدل بعضهم كالعلامة وصاحب المعالم بانه لو وجب
الصوم بعد دخول الليل لم تكن الليل اخر وهو خلاف المنطوق
ليس على ما ينبغي لان المخالف لم يقل بوجوب الصوم بعد دخولها
وانما حكم بتوقف النفي والاثبات بعد دخولها الى الليل اخر احتج

الخصم بان التعليق بها لو دل على نفي ذلك الحكم فيما بعدها لكان اما

بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باطل فالمقدم مثله اما

بطلان الاولين فلان انتفاء الحكم في ما بعد الغاية ليس تمام

معنى اللفظ ولا جزئه واما بطلان الاخير فلاشتراط اللزوم

الذهني وهو مفقود في محل النزاع لان تصور عدم وجود

الصيام في الليل ربما ينفك عن تصور معنى صوموا الى الليل والجواب

عدم تسليم الانفكاك لانه لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون

اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل وهذا مما لا يخفى على

ذي مسكة وقد يستدل المخالف بانه لا مانع من ورود خطاب

على ادخال حكم ما بعد الغاية الى حكم ما قبلها وهذا اجماعي كان

يقول الشارع مثلا صوموا الى الليل وادخلوا الليل او بعضها

في حكم النهار بمعنى عدم جواز الافطار فيها والجواب ان قبل

ورود هذا الخطاب لا يفهم الا ما قلنا وبعده يخرج عن محل

النزاع لكونه فيما اذا لم يكن قرينة على خلاف المعنى المتبادر ولا

ريب ان هذا الخطاب قرينة لعدم ارادة المفهوم الالتزامي

واحتجاج الخصم بقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد

المسجد

المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فالاسراء مقيد بالغاية فعلى القول
بالحجية يلزم ان لا يتعدى النبي ع م منها الى السماء وهذا خلاف
الضرورة مدفوع بقيام القرينة على ارادة خلاف مقتضى مفهوم
الغاية من الايات والاخبار والضرورة والا لكان مقتضى
المفهوم عدم الاسراء الى السماء ثم اعلم ان الحق عدم دخول الغاية
في المغيا بمعنى ان نفس النهاية ليست بداخلة في ذي النهاية
بل خارجة عنها لفهم العرف ذلك والظاهر ان مراد من
تمسك بالتبادر في عدم الدخول هو ما قلنا والا فلا معنى
للتبادر في اثبات اللوازم لكونه من امارات الحقيقة واحتج
بعضهم في الدخول بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق
وهو مدفوع بان دخول المرافق انما هو من باب المقدمة
لعدم تميزها من اليد والا فمقتضى فهم العرف عدم الدخول
وكذا لا استدلال المفصل كالعلامة بان الغاية ان كانت
متميزة عن المغيا حسا كما في قوله صوموا الى الليل فلا تدخل
في المغيا وان لم تتميز فيجب الدخول كما في اية الوضوء والظاهر
ان دليله على الشطر الاول هو فهم العرف وعلى الثاني وجوب

المقدم فعلى هذا لم يبق فرق بينه وبين المختار وتوقف
بعضهم في المسئلة محتجا بتعارض الادلة وعدم الترجيح
وانت خبير بانه لا مرجح ارجح من التبادر العرفي مصباح
المشهور رحمه مفهوم الحصر وهو فيما اذا قدم الوصف على
الموصوف عكس الترتيب الطبيعي مع كون الاول خبر للثاني فيفيد
العدول من الاصل الى عكسه نفي الحكم عن غير المذكور التزاما نحو
صديقي زيد والعالم عمرو فان مقتضى الترتيب الطبيعي ان
يقدم الموصوف على الصفة فيفيد العدول عنه انحصار
الصداقة والعالمية في المذكور بدلالة المنطوق ونفيهما عن
غيرهما بحكم المفهوم فالقول باستفادة الثاني من المنطوق ايضا
بعيد عن الصواب لما مر من ان افادة حكم غير المذكور انما
هو شان المفهوم كما ان افادة حكم المذكور شان المنطوق
وكذا ما افاده المدقق الشيرازي من ان الاولى تعميم الكلام
في كلما كان حقه التاخير فقدم على خلاف الاصل تبعا
لبعض المحققين من علماء المعاني لان فائدة التقديم لا
ليست منحصرة في افادة الحصر بل قد تكون للتبرك والا

بستلزاد

والاستلذاذ والاهتمام وغير ذلك مما ذكر في محلّه واما تقديم
الوصف على الموصوف خبراً له فالحق انّه يفيد الحصر ونفي الحكم
عن غير المذكور وفاقاً للعلّامة وشيخنا البهائي والفاضلين
واكثر اصحابنا رضوان الله عليهم وهو المحكي عن الغزالي وجماعة
من فقهاء العامة خلافاً لابي حنيفة والباقلاني وجماعة من
المتكلمين على ما نقل عنهم لنا التبادر فانّه يتبادر من نحو الامير
زيد انّ الامارة منحصرة فيه ومنفية عن غيره ولا تتجاوز
منه الى غيره مع انّ المحققين من علماء الادب صرحوا بان
بانّ المتبادر من قولنا الشجاع عمرو هو انّ الشجاعة لا تتجاوز
منه الى زيد وبكر وغيرهما وقولهم حجة في امثال المقام من
تحقيق معاني الكلام لانّهم من اهل اللغة المركبة والاظهر انّه
ليس من اجتهادهم بل الغالب المتعارف منهم هو نقل
اوضاع الالفاظ وقد يستدلّ على المختار بانّ تقدم الصفة
لو لم يفد الانحصار للزم الاخبار بالاخصّ عن الاعم وهو
باطل بيان ذلك انّ الصفة المتقدمة على موصوفها امّا
ان يراد منها الجنس او الاستغراق او العهد وظاهر

ان الاخير ليس مرادا اذ لا قرينة له والا لخرج عن محل النزاع

فالاولان لا يمكن حملهما على الفرد الخاص لاقتضاء الحمل الاتحاد

بين المحمول والمحمول عليه فيكون معنى قولنا الشجاع

عمرو ان جنس الشجاع او جميع افراده عمرو فيلزم الاخبار

بالعمرو الخاص عن الشجاع العام وهو باطل فلا بد ان يقال

بانحصار الجنس في هذا الفرد الخاص اما حقيقة كما اذا انحصر

الشجاع في العمرو او ادعاء كما اذا كان اكمل الافراد وهذا

معنى افادة الحصر والنفي احتج المخالف بوجهين الاول انه لو صح

ذلك لصح في العكس ايضا لانه كما ان ارادة الجنس والاستغراق

من الصفة وعدم امكان حملهما على الفرد الخاص كانت علة

للحصر في الصفة المتقدمة كذلك يجري ذلك في المتأخرة

كقولنا عمرو الشجاع فالاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك

في الحكم والتالي باطل باعتراف الخصم فالمقدم مثله الثاني

انه لو افاد الاصل الحصر دون العكس لزم ان يتغير معنى الكلمة

الواحدة بتقدمها وتاخرها مع عدم تغير اصلها والجواب

عن الاول عدم تسليم بطلان التالي فان العكس ايضا يفيد الحصر

لكن

محصل [illegible]

لكن الاصل يفيده من جهتين احديهما تقديم التأخر بالتبع وثانيهما
الالف واللام الجنسي والاستغراقي على ما مر بيانه والا العكس لا يفيده
الا من جهة الثانية فمفهوم الحصر متحقق في كلا الصورتين فالقول
بان استفادة الحصر من العكس مختص بالمعروف باللام ولا يجري
في نحو صديقي زيد لان معناه حين الانعكاس زيد صديقي
فلا يفيد الانحصار بعيد عن الصواب لان افادة الحصر
في الاصل والعكس يجري في كل ما يراد به الجنس ولا ريب ان
نحو صديقي زيد مما يجري فيه هذه الارادة فيفيد الحصر
اصله وعكسه وقد يجاب بالفرق بين صورتي التقديم
والتأخير فان الصفة اذا قدمت على موصوفها لابد ان
تأول الى الذات لكونها موضوعا وهم صرحوا بان الموضوع
هو الذات والمحمول هو الوصف فحينئذ يتحد الذاتان
بحمل احدهما على الاخر فيكون معنى قولنا الشجاع عمرو ذات
الشجاع عمرو فيفيد الحصر بخلاف العكس لكون الشجاع وصفا
بكونه محمولا فيكون المعنى ذات عمرو متصف بهذه الصفة
فلا انحصار هنا وفيه انهم صرحوا بتأويل الذات الى الوصف

ايضاً اذا كان محمولاً فيكون المعنى في صورة الاصل ان ذات
الشجاع هو مسمى عمرو فلا يكون من حمل الذات في شيء
مع ان الصفة المتقدمة ليست بموضوع حتى تاول الى الذات
بل هو محمول مقدم على موضوعها الا ترى انهم صرحوا بان
محل النزاع هنا ما اذا قدم الوصف على موصوفه خبر اله وهذا
ظاهر وعن الثاني منع بطلان التالي فانه لا ريب في تاويل الكلمة
الى الذات بتقدمها وكونها موضوعاً والصفة بتاخرها
وكونها محمولاً **مصباح** فيه مسائل **الاولى** المشهور ان
مفهوم اللقب ليس بحجة بل كاد ان يكون اجماعاً عندنا
لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى من الثلث وللزوم الكفر
في مثل قولك زيد موجود وعيسى رسول الله لاستلزامه على
فرض حجية عدم وجود غير زيد والله تعالى غير المخلوق وعدم
كون غير عيسى نبياً ومنه نبينا صلى الله عليه واله واحتج
ابن بكر الاشعري والدقاق وبعض الحنابلة بلزوم الفائدة
في تخصيص الشيء بالذكر وبوجوب الحد لمن قال لست زانياً
مندفع بان اللقب انما هو من اصل الكلام ليس قيد زائداً حتى

يحتاج

يحتاج ذكره الى فائدة غير ما يفيده الكلام وبوجود القرينة
العرفية فى الثانى فان اهل العرف يفهمون منه التعريض
المخاطب وهذا الفهم ليس بمجرد اللفظ بل مع اقترانه بالقرائن
الحالية ولهذا كان مختصا بقذف المخاطب المخاطب دون
غيره الثانية الحق ان مفهوم العدد ليس بحجة بمعنى ان الحكم
المعلق بعدد معين لا يدل على حكم ما زاد عليه وما نقص
عنه لعدم احدى من الثلث وحجة المثبتين القائلين
بان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه قوله تعالى فاجلدوهم
جلدوهم ثمانين جلدة فانه يدل على تحريم الزيادة والناقص
والجواب ان اللفظ لم يدل عليه وانما استفيد من عموم حرمة
اذى المسلم الا ما ثبت بالدليل واحتجاج المفصلين القائلين
بان العدد اذا كان علة للحكم كان الزائد عليه علة ايضا والا
فلا بقوله ع اذا بلغ الماء الكر لم يحمل خبثا فانه دال على عدم
حمل ما زاد عليه للخبث ايضا مندفع بان اللفظ لم يدل عليه وانما
كان سبب عدم حمل الزائد للخبث هو اشتماله للكر لا من حيث
انه زائد الثالثة الحق حجية مفهوم انما وفاقا للجمهور المحققين

والمراد به نفي غير المذكور آخر كقولك انما زيد قايم في قصر الموصوف

على الصفة وانما القايم زيد في العكس فيفهم عن الاول نفي القعود

وغيره عن الموصوف وعن الثاني نفي العمرو وغيره عن الاتصا

تصاف بالصفة لنا التبادر عرفا فبانضمام اصالة عدم النقل

يثبت لغة ايضا ويؤيده استدلال الفقهاء بقوله ع انما الاعمال

بالنيات على نفي العمل بلا نية من غير نكير والاعتراض بقوله تعالى

انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم مع عدم انحصا

رهم في المذكور وانما انت منذر من يخشيها مع عموم انذاره

في من يخشى الساعة وغيره مدفوع بارادة الكامل منهم في الاولى

والانذار النافع في الثانية حجة النافين عدم الفرق بين انما زيد قايم

وان زيد قايم لكون ما زيدة فوجودها كعدمها والجواب وجود الفارق

لانفهام الحصر من الاول دون الثاني وقد نقل عن النحاة ان انما يفيد الحصر

الرابع المشهور حجية مفهوم ما والا لغين على النفي والاثبات بحسب

المنطوق لا المفهوم فان قلنا ما زيد الا قايم يدل على نفي غير القيام

عنه واثبات القيام له بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم

لكون المراد به نفي غير المذكور كما مر الخامسة ذكر بعض المحققين في حجية

مفهوم

مفهوم المخالف شروطها منها عدم ظهور اولوية المسكوت عنه
بالحكم او مساواته فيه والاستلزام ثبوت الحكم في المسكوت عنه وكان
مفهوم مفهوما وفقين لا مخالف كدلالة اية التافيف على حرمة الضرب
ومنها عدم خروجه مخرج الغالب المعتاد كقوله تعالى وربائبكم اللاتي
في حجوركم فان الغالب كونها في حجور ~ التقييد انما هو لبيان الغالب
لا ان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافها ومنها ان لا يكون التقييد
لتطابق الجواب للسؤال كما اذا سئل هل في الغنم السائمة زكوة فاجاب
عنه عم في الغنم السائمة زكوة الباب الثالث في العام والخاص فيه فصلان
الفصل الاول في رسم العام وصيغه مصبح عرفوا العام بتعريفات
منتقضة طردا وعكسا وزيدتها ما في الزبدة بانه اللفظ الموضوع
للدلالة استغراق اجزائه او جزئياته فخرج المثنى والجموع المنكر والمعهود
واسماء العدد والمشترك لانها لم توضع للدلالة على الاستغراق
وان دلت عليه بل انما وضعت للدلالة على معانيها لا غير وقوله
اجزائه او جزئياته لادخال كلا قسمي العام الكلي الذي يشمل جزئياته و
الكلام الكلي الذي يشمل اجزائه كالرجل اذا كان اللام للاستغراق فانه قد
يراد منه العموم الجمعي بمعنى كل ثلثة ثلثة فيكون العام كليا وهي

وهي جزئياته وقد يراد الافرادي بمعنى كل واحد واحد فيكون كلاً وهو
اجزائه لكن العام المتعارف في السنتهم والغالب في استعمالهم هو
القسم الاول وانما سمي العموم الجمعي كلياً وافراده جزئياً والافرادي
كلاً وافراده جزأ لان كلي الكلي ما يصح اطلاقه على كل واحد من جزئياته
بخلاف الكل فانه لا يصح اطلاقه على اجزائه فيصح اطلاق الرجال
على كل واحد من الثلاثة ولا يصح اطلاقه على كل كل منهم واحد كما يصح
اطلاق الانسان على زيد لكونه من القسم الاول بخلاف اطلاق زيد
على يده ورجله وغيرهما لكونه من القسم الثاني والفرق بين العام والمطلق
ان الثاني دال على الماهية من حيث هي هي فلا يلاحظ فيه الافراد لا بالوحدة
ولا بالتعدد بخلاف الاول فانه يدل على الماهية باعتبار تعددها في ضمن
الافراد واما الخاص فهو ما يقابل العام اذا عرفت هذا فاعلم ان
للعام صيغاً مشهورة كاسماء الشرط والاستفهام والموصولات
والجموع المعرفة بلام الجنس والاستغراق والجمع المضاف واسم الجنس
المعرف بلام الجنس والمضاف والنكرة الواقعة في سياق النفي وهذه من
الصيغ المفيدة للعموم ومن انواع العام ما يفيده من غير ان يكون
صيغة مختصة له كترك الاستفصال في مقام الاحتمال ومطابقة الجواب
للسؤال

للسؤال وصف المفعول وغيرها واختلفوا في أنّ ما يفيد العموم هل هو حقيقة
فيه أم لا فذهب العلّامة وصاحب المعالم والفاضلان وشيخنا البهائي
وجمهور المحققين إلى الأوّل واختاره ابن الحاجب وصاحب المنهاج
ونسبه الإسنوي إلى الكثير من علمائهم وابن الحاجب إلى جميع محققيهم وهو المنقول
عن الشيخ والمحقق وذهب المرتضى وجماعة إلى أنّها مشتركة بين
العموم والخصوص على ما حكي عنهم وهو المنقول عن بعض الحنابلة وذهب
جماعة إلى أنّها موضوعة للخصوص وتستعمل في العموم مجازا وتوقف
جماعة منهم الآمدي والباقلاني على ما حكي عنهما فلم يدر كونها للعموم
أو الخصوص والحق الأوّل لوجوه   التبادر عرفا فإنّ المتبادر
من هذه الألفاظ هو العموم فبانضمام أصالة عدم النقل يثبت ذلك
لغة صحّة الاستثناء كقولك من دخل داري فأكرمه إلّا زيدا
وهو أمارة العموم والمقصود أنّ كلّ عام يصحّ منه الاستثناء لا أنّ
كلّما يصحّ منه ذلك فهو عام فلا يرد أنّه لو كان جواز الاستثناء
معيارا للعموم لكان العدد عاما فإنّه يجوز أن يقال عندي عشرة إلّا
واحدا   أنّ الصحابة والتابعين كانوا يستدلّون بهذه الألفاظ
على العموم من غير نكير فإنّهم استدلّوا بقوله تعالى الزانية والزاني والسارق

والسرقة على وجوب الجلد والقطع لجميع افراد الزانيين والسارقين

وقد روي ان فاطمة عليها السلام استدلت في قصة الفدك لعدوانها

الى بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الى اخره واجابها ابو بكر بما وضعه عن النبي

صلى الله عليه واله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة حكاه الاسنوي

عن المرتضى وقصة ابن الزبعرى شاهد صدق في المقام فانه لما سمع

قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم

جاء الى النبي صلى الله عليه واله وقال يا محمد قد عبدت الملائكة والمسيح فقال له النبي

ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ثم نزل

ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فاقره النبي

صلى الله عليه واله بما فهم من العموم واجابه بما ترى الاجماع على ان كلمة التوحيد تنفي

كل اله غير الله تعالى وما هو الا افادة النكرة الواقعة في سياق النفي

العموم حجة المرتضى رضي الله عنه استعمالها فيهما والاصل فيه الحقيقة وثانيها

لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل واللغة لا تثبت به واما بالنقل فالآحاد

لا تفيد اليقين والمتواتر غير موجود والا لما وقع الخلاف والجواب ان الاستعمال

اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وان معرفة الحقائق والمجازات

والفرق بينهما لا ينحصر فيما ذكر بل قد يتميز ان برجوع الخواص وعدمها وقد عرفت

بتبادر

تبادر العموم منها مع انا لو قلنا بالشق الثاني من الترديد ليكفينا كلا شقيه
لعدم لزوم تحصيل اليقين في دلالة الالفاظ بل يكفي الظن فيها لعدم
لزوم عدم الخلاف في المتواتر لامكان وقوعه لمانع كسبق شبهة و
غيره مع انه يمكن قلب الدليل على الخصم بانها لو كانت مشتركة بينهما
لعلم اما بالعقل الى آخر ما ذكره احتج الثالث بوجهين الاول ان الخصوص متيقن
لانه اما هو المراد واما داخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو الخصوص فكان العموم غير مراد
فجعلها للخصوص المتيقن اولى من جعلها للمشكوك وفيه انه اثبات اللغة
بالعقل وهو باطل ورده بعضهم بان ارادة العموم قد تكون احوط لاحتمال
كونه مرادا منها فتفوت الافراد المرادة بالحمل على الخصوص ولا ريب ان الاحوط
اولى ورد بانه انما يتم في الواجب وقد يكون المكلف به مباحا مع انه يمنع
في الواجب ايضا كما في قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يجب قتل جميع المشركين
على تقدير احوطية العموم ولا ريب ان قتل النفوس من غير دليل شرعي
من كبائر المعاصي الثاني انه قد اشتهر في الالسن حتى صار مثلا بانه ما من
عام الا وقد خص منه حتى خصت نفس القاعدة بقوله تعالى ان الله على
كل شيء عليم والظاهر ان الشيء يكون حقيقة في الاغلب ومجازا في

الاقل تقليلا لخلاف الاصل وفيه ان غلبة الاستعمال ليست من امارات الحقيقة
فمع فرض التسليم فانما يسلم ذلك اذا لم يكن دليل لاثبات المدعى وقد سبق
ان المتبادر منها هو العموم وهو من امارات الحقيقة مع ان افتقار خروج
البعض الى المخصص دليل على انها حقيقة فى العموم حجة التوقف تعارض الادلة
وعدم الترجيح وقد عرفت رجحان ادلة المنصور مصباح لا خلاف فى افادة
الجمع المضاف والمحلى باللام العموم اذا لم يكن للعهد وخلاف بعض العامة
لا يعبؤ به لشذوذه وندرته وكذلك النكرة فى سياق النفى وساير
الفاظ العموم نحو كل ومن وما ومتى ومهما وغيرها والدليل على ذلك
كله الاجماع والتبادر وجواز الاستثناء مطردا وانما الخلاف فى ان
المفرد المحلى باللام هل يفيد ذلك ام لا والمشهور بينهم عدم افادته ذلك
وهو خيرة العلامة والفاضلين وغيرهم من القدماء والمتاخرين وهو
الاصح لان المفرد موضوع للجنس واللام للتعريف فيكون حقيقة فى الجنس
المعرف وذلك لا يدل على العموم ولانه لا يتبادر منه العموم ولانه لو
دل على العموم لجاز عنه الاستثناء مطردا والتالى باطل فالمقدم مثله والاعتراض
بان الجنس لا وجود له الا فى ضمن الفرد فيصدق العموم بتحققه فى ضمن
كل فرد مندفع بان وجوده فى ضمن الفرد ليس الا على سبيل البدلية

والمدعى

والمراد من العموم هو الشمول على كل الافراد بمعنى ارادة كل فرد فرد لا على
سبيل العدلية واحتجاج الشيخ وجماعة على ما حكي عنهم بجواز وصفه
بالجمع نحو اهلك الناس الدرهم البيض والدنانير الصفر وبجواز الاستثناء كقوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا مدفوع بان الجمع في الاول والاستثناء
في الثاني قرينة المجازية والنزاع فيما اذا جرد عنها ثم اعلم ان ما ذكرنا من عدم
دلالته على العموم انما هو مقتضى دلالة اللفظ والا فلا ريب في حمله عليه
فيما اذا ورد في كلام الشارع في مقام البيان صونا لكلام الحكيم عن الالغاء
كقوله تع احل الله البيع وقوله خلق الله الماء طهورا واذا كان الماء قدر
كر لم ينجسه شيء فلابد من ارادة العموم في امثال المقام لانه المراد منه اما البعض
المعين فلابد له عليه واما غير المعين فاغراء بالجهل فتعين المجموع ووقوعه
في كلام الحكيم في ذلك المقام قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي لانه مشترك
بينهما كما يلوح من كلمات بعضهم مصباح الاصح ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم كما هو المشهور بين الفريقين ونسبه بعضهم الى الاكثر وبعضهم
الى المحققين وبعضهم الى المشهور ولم نقف على مخالف الا الشيخ وابو علي
الجبائي لنا وجوه الاول انه لو دل عليه لكان باحدى الثلث وكلها
منتفية باعتراف الخصم الثاني لا شك في صحة قولنا جاءني رجال ثلثة

واربعة وغيرهما فلو افاد العموم لزم التناقض لان معنى رجال على تقدير العموم

عموم الرجال واتصافه بثلثة وغيرها يناقضه فعلم انه موضوع للقدر

المشترك بين انواع العدد وصرح بذلك جمع من المحققين لا يقال

يحتمل ان يكون موضوعا للعموم وذكر الثلثة وغيرها قرينة للمجاز

يحتمل ان يكون مشتركا بينها وبين العموم لفظا لان الاصل في الاستعمال

الحقيقة لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والاشتراك خلاف

الاصل الثالث لا شبهة في ان رجلا ورجالا لا عبارة واحدة الا في افادة

الافراد والجمعية فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك

رجال لا يفيده فيما يتناوله من مراتب العدد الرابع لا ريب في ان رجالا

يحتمل كل نوع من انواع العدد من الثلثة وغيرها فيكون اعم والعموم نوع

خاص من انواعه والعام لا يدل على الخاص احتج الشيخ بان وروده في

كلام الحكيم يقتضي دلالته على العموم صونا لكلامه عن الالغاء وفيه ان

النزاع في الدلالة اللفظية لا في ثباته بدليل منفصل فانا لا ننكره اذا ورد

في كلامه كما مر في المفرد المحلى فلو قال ع احل الله بيوعا فلا بد من حمله

على العموم لعين ما مر هناك وذلك لا يدل على كونه موضوعا للعموم

مع انه لو حمل على اقل مراتبه لكونه متيقنا والباقي مشكوكا فلا ينافي في



69

الحكمة اصلاً احتج الجبائى بانه لما ثبت اطلاقه على كل نوع من مراتب
العدد كان مشتركاً بينها لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة فيحمل على
جميع حقائقه احتياطاً وفيه ان الاشتراك خلاف الاصل والاطلاق
اعم من الحقيقه والاحتياط ليس لوجب على ما هو التحقيق والحمل
على الجميع وان كان احتياطاً فى بعض الموارد لكنه قد يكون خلافه
احتياطاً مصباح لا خلاف فى ان لفظ الجمع ومشتقاته المستعملة
بمعنى الضم والالحاق وصيغة المتكلم مع الغير يستعمل فى ما فوق الواحد
حقيقة وانما الخلاف فى صيغ الجمع كمسلمون ومسلمات ورجال
ومساجد واعين وغيرها والمحققون كالعلامة وصاحب المعالم و
الشارح العميدى وشيخنا البهائى والفاضل القمى على ان اقل الجمع
اللفظى بالتثنية لعدم التطابق اللفظى وبين كونه حقيقة فى الا
ثنين ممنوع بما صرح به النحاة من اشتراط التطابق بينهما لفظاً
ومعنى وقد يستدل للمختار بتفريقهم بين الجمع والتثنية بوضع الضمائر
ونصب العلامات كالواو والنون والالف والنون فلو اطلق احدهما
على الآخر لم يبق فرق بينهما وفيه ان صلاحية الجمع الاثنين وما
فوقه واختصاص التثنية بالاثنين فقط كاف فى التفريق واحتجاج

الباقلانی والاسفرانی والغزالی علی ما حکی عنهم بقوله تع وکنا لحکمهم شاهدین
مع عود الضمیر لداود وسلیمان علیهما السلام وبقوله تع فاذهبا بایاتنا
انا معکم مستمعون مع ان المخاطب هو موسی وهرون علیهما السلام وبقوله تع
فان کان له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب یتحقق بالاخوین اجماعاً
وبقوله صلی الله علیه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة ودفع بان الاولی
یحتمل ان یکون للتعظیم کما فی شاهدین فانه هو الله تع ویحتمل ان
یکون مجازاً والجواب عنها بان المصدر قد اضیف الی الفاعل وهو
الحاکم والی المفعول وهو المتحاکمان فیعود الضمیر الی الثلثة بعید عن الصواب
لان الضمیر اما فاعل او مفعول وعلی التقدیرین لا یکون راجعاً الی الثلثة
بل اما الی الحاکمین او المتحاکمین مع ان الشیء لا یضاف الی الشیئین فلا یقال
جاءنی غلام زید عمرو وعلی ان یکونا مضافاً الیهما بل یؤتی بالثانی علی
طریق العطف فیقال جاءنی غلام زید وعمرو وبان المخاطب فی الثانیة
انما هو موسی وهرون مع فرعون مع ان الاحتمالین السابقین
یجریان هنا ایضاً وبان الاجماع انما وقع علی الحجب مع الاخوین
لا علی استفادته من الآیة وبان المراد ادراک فضیلة الجماعة لا بیان
اللغة لان شانه هو بیان الاحکام الشرعیة لا تبلیغ الاحکام اللغویة

حرمز

٢٥

تعرضه ص ببيان انعقاد الجماعة بما فوق الاثنين مع ان النزاع انما هو

في صيغ الجمع لا في لفظه مصباح اتفق المتاخرون من علمائنا

بل القدماء منهم على ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس

ويا ايها الذين امنوا لا يعم من تاخر وجوده عن زمن الخطاب

وانما يثبت حكمهم من دليل اخر من الاجماع والضرورة وغيرهما و

هو خيرة اكثر علماء العامة بل لم يقف على مخالف منهم الا الحنابلة

على ما حكى عنهم لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا فلا يخاطب شرعا

ايضا لتطابقهما ولان جواز التكليف مشروط بفهم المكلف ولهذا

لم يكلف الصبي والمجنون مع وجودهما فالمعدوم اولى ولانه لو

دل على الشمول لكان باحدى من الثلث وكلها منتفية احتج

الحنابلة بوجوه الاول قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب وفيه انه

دال على عدم شمول تلك الخطابات للمعدومين لانها لو كانت

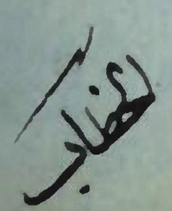
دالة على الشمول لما كان للامر بتبليغهم معنى مع ان النزاع في

الدلالة اللفظية لا في اثباتها بالادلة المنفصلة الثاني لو لم يكن

شاملا للمعدومين لم يكن النبي ص مبعوثا اليهم والتالي باطل فالمقدم

مثله والجواب منع الملازمة بينهما فانه يجوز ان يرسل اليهم

ولم يشملهم تلك الخطابات بل بنصب قوانين واما ثالث تدل على كونهم :
مكلفين بما كلف به اهل زمانه ص الثالث ان العلماء في الاعصار و
الامصار كانوا يستدلون بوجوب الاحكام بتلك الخطابات من غير
نكير وذلك الاجماع منهم على كونها للعموم وفيه ان ذلك ليس من
جهة افادتها العموم بل لعلمهم بالضرورة والاجماع على اشتراكهم مع
المشافهين وهيهنا فوائد الاولى الحق ان تلك الخطابات لا تشمل
من لم يحضر مجلس الخطاب لانها وضعت للمشافهة والغائب ليس بمشافه
فلا بد في ثبوت ذلك الحكم لهم من دليل اخر من الاجماع وغيره فالقول
بالشمول للموجودين وان كانوا غائبا لان الخطاب عن الله تعالى
ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ضعيف جدا مع انه يلزمهم القول
بالشمول للمعدوم ايضا لعدم فرق فيه بين الزمان والمكان
الثانية ان تلك الخطابات تعم العبيد والاحرار لكونهم من
الناس او من المؤمنين وقال بعض العامة بعدم الشمول للعبيد
مستدلا بالاجماع على لزوم صرف منافعهم الى سيدهم فلو كلف بالخطاب
لزم صرف منافعهم الى غيره وبانها لو شملتهم لزم التخصيص المخالف
للاصل لانهم خرجوا عن خطاب الجهاد والجمعة والحج وغيرها فلو كان



71

الخطاب متناول لا لهم لعمومه لزم ذلك ورد الاول بعدم تسليم

صرف جميع منافعهم اليه بل كلما عارضه حق من حقوق الله تعالى او

حق الناس قدم عليه كما اذا ضاق وقت الفريضة او وجب اداء فانه

يقدم على حق السيد بلا ريب ورد الثاني بان التخصيص وان كان

مخالفا للاصل الا انه لا بد منه اذا دل عليه الدليل كما في الحائض

والنفساء فان خطاب الامر بالصلوة وان كان عاما للنساء الا

ان الادلة الدالة على تركها لها في تلك الحال قد خصصتها الثالث

ان الصيغ المفردة كصل وصم لا تعم غير المخاطب بها بحكم الموضع فان

الرجال بحكم لا يشمل النساء والخناثى وكذا العكس الا ان يدل

دليل على الاشتراك الفصل الثاني في نبذة من مباحث التخصيص

مصباح التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه كذا عرفه

ابو الحسين البصري وتبعه العلامة لكنه حذف الجار لعدم الاحتياج

اليه ولا يرد عليه ما اورد على تعريف الحاجبي وبعض المتاخرين كشيخنا

البهائي والفاضل القمي بانه قصر العام على بعض مسمياته من قولنا عندي

عشرة الا ثلثة وجاءني المسلمون الا زيدا فان اسماء العدد و

الجمع المعهود ليسا بعام كما مر مع صحة اطلاق التخصيص عليهما

واورد على الاول بان ما خرج فالخطاب لم يتناوله واجيب

بان المراد ما يتناوله الخطاب لولا المخصص كما يقال هذا عام

مخصص ولا شك فى ان المخصص ليس بعام فالمراد كونه عاما لولا

المخصص وقال بعضهم محل التخصيص جواز التاكيد بالكل يعني كلما

صح تاكيده به صح تخصيصه وما لم يصح لم يصح واورد عليه بنحو

ما رايت احدا او كلت الرغيف فان الاول لا يجوز تاكيده

به مع صحة تخصيصه بالا زيدا او الثاني يجوز تاكيده به

مع عدم صحة تخصيصه لكونه مفردا محلى باللام غير مفيد

للعموم الا ان يقال ان له عموما حكميا بالنسبة الى اجزائه من

النصف والثلث وغيرهما فيجوز تخصيصه فيطابق ذلك با

التعريف الثاني لا الاول على ما لا يخفى ثم التخصيص اما بالمتصل و

هو ما لا يستقل بنفسه كالشرط والغاية والصفة وبدل البعض

والاستثناء المتصل نحو اكرم العلماء ان جاؤا وسرت البلاد

الى الكوفة واكرم الرجال العلماء وضربت زيدا راسه وجاء فى

القوم الا زيدا او بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه سواء كان

التخصيص عقليا ضروريا نحو الله خالق كل شيء فان الضرورة

غيا

تحكم بامتناع خلقه لذاته او نظريا كاخراج مخلوقية افعال العباد
من الآية على ما هو الحق عندنا وكاخراج الصبي والمجنون من
قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الحرام او لفظيا كقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا فانه مخصص بقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه مصباح اختلف الاصوليون في منتهى التخصيص الى
ستة اقوال فذهب الاكثر منهم المحقق على ما حكي عنه وصاحب
المعالم والفاضل القمي الى انه لا بد من بقاء ما يقرب من مدلول
العام وذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو المحكي عن
المرتضى والشيخ وابن زهرة وذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى
اثنان وبعضهم حتى يبقى ثلثة وقيل ان كان العام جمعا فلا بد
ان يبقى ثلثة وفي غيره يجوز الى الواحد وقيل ان كان التخصيص
بالاستثناء او البدل فالى واحد نحو عندي عشرة الا تسعة
وعندي عشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما او منفصل في
محصور قليل فالى اثنين نحو اكرم بني تميم الطوال ان كان طويلهم
اثنين وقتلت كل زنديق وما قتلت زيدا اذا كان ثلثة
وفي غير المحصور فالى ان يبقى ما يقرب من مدلول العام وظنا

شيخنا البهائي والحاجبي والتفتازاني والاصح الاول لان اوضاع

الالفاظ سواء كان شخصية او نوعية توقيفية ولا يجوز التعدي

عما حصل فيه الرخصة ولا رخصة من اهل اللغة في غير المذهب

المنصور ولهذا يستهجن قوله اكلت كل رمانة في البستان اذا

اكل واحدة او ثنتين او ثلثا وبعده قوله عندي عشرة الا

تسعة لغوا والاجماع على ان من قال له علي عشرة الا تسعة

اقرار بالواحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق فانهم يأخذون

بالمعنى وان كان اللفظ غلطا حجة الثاني وجوه الاول الاجماع

على صحة قولنا اكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا و

اكلت الخبز وشربت الماء وان كان المتناول اقل قليل منهما

الثاني اذا جاز التخصيص فلا معنى الترجيح بعض الافراد على بعض

فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد الثالث قوله نعم وانا له لحافظون

والمراد هو الله تعالى الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان

الناس قد جمعوا لكم والمراد من الناس نعيم بن مسعود اجماعا والجواب

عن الاول الاول عدم تسليم الاجماع اذا كان العالم منحصرا في الواحد

وما يرى من صحة هذا الاطلاق انما هو بناء على الغالب من

٨٣

تعدّد العلماء مع ما مرّ من عدم الرّخصة وعن الثالث منه ما مرّ من عدم

دلالة المفرد المحلّى باللام على العموم وعن الثاني عدم الرّخصة وردّه

بعض المحققين بمنع عدم اولوية بعض الافراد على بعض فانّ الاقرب الى

الحقيقة اولى من غيره وفيه انّ غاية ما ثبت اولوية الاقرب لا عدم

جواز غيره والمدّعى هو الثاني لا الاوّل وعن الثالث انه استعارة عن

العظمة ولم يلاحظ فيه معنى العموم اصلاً وهذا استعمال شايع

فى العرف فانّ العظماء يستعملون تلك الصيغة فى محاوراتهم و

يريدون انفسهم اظهار العظمتهم وعن الرّابع انّ الاجماع انّما

هو على كون القائل هو ابن مسعود لا على انّه المراد من النّاس فالنّاس

عبارة عن ابى سفيان وجيشه فالمراد انّ ابن مسعود خوف اصحاب

النبى صلعم وحكى عن لسان الكفار بانّ النّاس قالوا انّا مجتمعون وهم

حجّة الثالث والرّابع انّ اقل الجمع اثنان او ثلثة فيجوز التخصيص

الى اقلّه والجواب انّ النزاع فى منتهى تخصيص العام لنفى اقلّ الجمع ولا

تلازم بينهما حتى يدعى فى العام ما يدعى فى الجمع واحتجاج المفصلين

بلغويّة نحو رايت كلّ من فى البلد ولم ير الّا واحداً او اثنين او ثلثة

لا يثبت مدّعاهم كما لا يخفى مصباح الحق انّ العام المخصّص مجاز

في الباقي مطلقا وهو خيرة اكثر الاصوليين كصاحب المعالم والفاضل القمي
وحكي عن الشيخ والمحقق واكثر علماء العامة وقال العلامة في
التهذيب ان المخصوص بالمتصل حقيقة في الباقي وبالمنفصل مجاز
فيه وهو المنقول عن ابي الحسين البصري ومن تبعه وعن الحنابلة انه
حقيقة مطلقا وعن ابي بكر الرازي انه حقيقة ان كان للباقي
كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وهنا اقوال اخر لا جدوى
لتعرضها لشذوذها وضعف ادلتها كقول الفخر الرازي بانه حقيقة
في التناول الباقي ومجاز في الاقتصار عليه وقول الباقلاني بانه
حقيقة ان خص بالشرط او الاستثناء والا فمجاز لنا ان اللفظ
قد وضع للدلالة على مجموع افراده فاستعماله في البعض استعمال
في غير ما وضع له مع انه لو كان حقيقة في الباقي لزم الاشتراك المخالف
للاصل احتج العلامة بوجهين الاول ان العام لا يفيد البعض والا
لم يفد القيود المتصلة شيئا فح لا يكون مجازا في البعض لان المجوز
فرع الافادة فيكون الدال على البعض مجموع المقيد والقيد وفيه انه
يفيد البعض بلا شبهة واما القيود فانما هي قرائن صارفة عن
المعنى الموضوع له ودالة المقيد على المعنى المجازي منضما الى القيد

لا بجزه

لا يخرج عن المجازية كما هو شأن المجازات فان اسد في قولنا رأيت
اسدا يرمي لا يدل على المعنى المجازي الا بانضمام القيد الثاني ان
انضمام القيود المتصلة الى اللفظ لو كان موجبا للتجوز في ذلك
اللفظ لكان قولنا المسلمون والمسلم مجازا باعتبار انضمام علامة
الجمع والالف واللام لانهما كانا قبل لحوق القيد موضوعين للدلالة
على الجنس وقد دلا بعد اللحوق على الجماعة والعهد فكانا مجازين
والتالي باطل بالاجماع فكذا المقدم فالعام المقيد بالمتصلة لا
يكون مجازا في الباقي لعدم الفرق بينهما والجواب ان الفرق واضح
لكونهما كالكلمة الواحدة بخلاف العام المقيد فانهما يعدان كلمتين
فلا يلزم مجازية مجازيتهما حجة الحنابلة التبادر فان المتبادر
من العام المخصص انما هو البعض وهو علامة الحقيقة وفيه ان
التبادر المدعى ان كان قبل ملاحظة المخصص فغير مسلم وان كان
بعد ملاحظة فليس من امارات الحقيقة فانه لا اشكال في تبادر
المعاني المجازية بعد ملاحظة قرائنها وقد يستدل بان العام
كان شاملا لهذا البعض قبل التخصيص حقيقة مع بعض آخر وانما
كان مع غيره وبعده لم يشمل ذلك الغير الا ان التخصيص في عدم

شموله للآخر واما بالنسبة الى ذالك البعض فالشمول باق على ما

كان وفيه ان الشمول العام له قبل التخصيص انما كان مع غيره

وبعده لم يشمل ذالك الغير فاستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فكان

مجازا احتج الرازى بان العام عبارة عن اللفظ الدال على ما يمس

العلم بتعداده فاذا كان الباقى كذالك فهو عام حقيقة والجواب عدم

تسليم كون العام كذلك بل العام هو اللفظ المتناول لجميع افراده ولا

شك ان الباقى بعض افراده فكان استعماله فيه استعمالا فى غير ما وضع له

مصباح لا اشكال فى عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمجمل

نحو اكرم العلماء الا بعضهم لكن المخصص ان كان مجملا من جميع الوجوه

فلا يكون العام حجة فى الجميع كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام

الا ما يتلى عليكم وان كان فى الجملة ففى ذالك القدر نحو اكرم العلماء

الا بعض منجميهم فانه لا اجمال فى غير المنجمين والظاهر انه موضع وفاق

كما ادعاه بعض من اصحابنا رضوان الله عليهم وانما الاشكال فى حجية

العام المخصص بالمبين فى الباقى المشهور الحجية مطلقا بل المستفاد

من كلمات بعضهم كشيخنا البهائى فى بعض حواشيه وصاحب المعالم

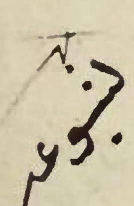
والظاهر من الفاضل القمى عدم الخلاف بين اهل الوفاق وخالف

اهل الخلاف

75

اهل الخلاف الى خمسة اقوال فذهب عيسى بن ابان وابو ثور على ما حكى عنهما الى عدم الحجية في الباقي مطلقا والكرخي الا ان يخصص بمتصل وبعضهم الا في اقل الجمع وبعضهم الا ان يكون لفظ العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كقوله اقتلوا المشركين الا الذمي فان لفظ المشرك كان منبئا عن الباقي وهو الحربي قبل التخصيص ايضا بخلاف ما لم يكن منبئا كقوله السارق اقطع يده الا من سرق اقل من النصاب وهو ربع الدينار فان اللفظ السارق لم يكن منبئا عن الباقي وهو من سرق ربع دينار فما فوقها قبل التخصيص وبعضهم الا ان يكون لفظ العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمثال الاول المتقدم بخلاف قوله اقيموا الصلوة الا الحائض لنا اجماع الفرقة المحقة واستدلالهم بالعمومات المخصصة والاستصحاب فان العام كان حجة في الجميع خرج ما خرج وبقي الباقي فيستصحب حجيته فيه واستحقاق العبد الذم بترك اكرام غير زيد بعد قول السيد اكرم العلماء الا زيدا فان هذا الا لظهوره في ارادة الباقي واحتجاج العلامة بان النسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر منها من غير تفاوت فحجيته في كل واحد منها لا يتوقف على حجيته في الباقي

والا لدار ان انعكس التوقف ولزم الترجيح من غير مرجح ان لم ينعكس مردود
بان الدور ليس بدور توقف بل دور معية وانما الممتنع هو الاول
دون الثاني كما في المتضايفين احتج المانع مطلقا بان العام
كان موضوعا لجميع الافراد وبعد التخصيص لم يجز حمله عليه وليس بعض
المجازات اولى من بعض فلا يحمل على شيء منها للاجمال ولا ريب ان
الباقي بعد التخصيص احد المجازات فلا يحمل عليه وبانه لما خصص خرج
عن الظهور وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة واجيب عن الاول بمنع عدم
الاولوية فان الباقي اقرب الى مدلول العام فيتعين فلا اجمال على
ان وقوعه في كلام الحكيم يصرفه عن الاجمال بمقتضى الحكمة كما مر
في المفرد المحلى باللام مع انه لو نهض حجة فانما ينهض على غير من
قال الحجية في اقل الجمع لكونه متيقنا وكذا لا ينهض على من قال
بان العام المخصص حقيقة في الباقي الا ان يقال بعدم اولوية
بعض الحقائق على بعض بعد التخصيص فكما انه حقيقة في الباقي كذلك
حقيقة في غيره من الافراد فلا يحمل على شيء منها للاجمال ويدفعه
اقربية الباقي الى مدلول العام فيكون قرينة معينة له وعن
الثاني بمنع خروجه عن الظهور لان المتبادر احد افراد المشترك



76

لشيوعه او كماله كما انّه علامة لتعين ذلك الفرد من بين الافراد
كذلك ظهور نوع العلاقة من بين العلائق علامة لتعين المجاز
من بين المجازات فكما ان المتبادر من قولنا رايت اسدا في الحمام هو
الرجل الشجاع لا الابخر لاغلبية استعماله في الاوّل كذلك المتبادر
من العام المخصّص هو الباقي لا سائر الافراد لاقربيّة الى المدلول
الحقيقي حجّة المجيبيّة في اقلّ الجمع تيقّن ارادته ومشكوكيّة الى ايّن
والجواب منع المشكوكيّة بل لاقربيّة قرينة لارادة الباقي واعلم
انا لم نطّلع على بعض المفصّلين وادلّتهم الّا انّه يحتمل ان يكون نظرهم
الى انّ المجيبيّة الاقرب الى العام فانّ ما انباء عن الباقي قبل التخصيص اقرب
من غير المبين وكذا غير المحتاج الى البيان اقرب من المحتاج اليه
والجواب منع عدم اقربيّة غير المبين والمحتاج فانّ الباقي مطلقا
اقرب الى العام مصباح لا اشكال في عدم جواز التمسّك بالعام
قبل الفحص عن المخصّص وهو المعروف من مذهب اصحابنا رضوان
الله عليهم واكثر اهل الخلاف بل نقل عليه الوفاق من بعض اهل
الوفاق وخلاف بعض اهل الخلاف ممّا لا يعبا به وتبعيّة بعض اصحابنا
لهم ليس على ما ينبغي واستدل لهم بسيرة اصحاب النبيّ ص والائمة ع

فی العمل به بلا بحث مدفوع بحصول الفرق بیننا وبینهم فانهم کانوا
من اهل زمنهم ومشافهیهم فربما یعلمون العمومات مخصصها وغیر
مخصصها بالقرائن فلا یحتاجون الی البحث واحتجاجهم بالقیاس
فی عدم وجوب طلب المجازات فی التمسک بالحقائق باطل مع انه
مع الفارق لان اغلب العمومات مخصوصة فحمل اللفظ علی العموم مرجوح
بخلاف الحقائق والقول بان اکثر اللغة مجازات اما اسراف او فریة
من غیر مریة مع ان القول بعدم وجوب الفحص عن المجازات فی التمسک
بالحقائق غیر مسلم بعمومه بل اذا لم یقم الاحتمال واما معه فیجب الفحص
ایضا ومع عدمه لا یجب فی العام ایضا الا ان عدم الاحتمال فی العام غیر
ممکن لاغلبیة التخصیص وانما الاشکال فی مبلغ البحث والحق جواز التمسک
اذا حصل الظن بعدم المخصص بعد الفحص عنه وفاقا للشیخنا البهائی ره
وصاحب المعالم وغیرهما من المحققین وخلافا للقاضی وابن سریج حیث
اشتراطا القطع بعدم المخصص فی جواز العموم العمل به لنا ان کثرة
تخصیص العمومات الی ان صار مثلا شایعا صار سببا للشک فی جواز
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص فصار احتمال وجود المخصص کا
لاصل الثانوی المنقلب عن اصالة العدم او المعارض لها فلا بد فی

دفع الاحتمال الراجح من دليل ما للظن بالعدم الحاصل من الفحص مرجح للعدم
فوجب الفحص لتحصيل ذلك وللاقتناع بالظن من دون احتياج
الى القطع اما لدفع العسر والحرج المنفيين او للزوم عدم جواز
العمل باكثر العمومات على تقدير اشتراطه لعدم امكان القطع بعدم
المعارض وان بولغ فى الفحص لان غايته عدم الوجدان وهو لا
يدل على عدم الوجود واحتجاج القطع بان العام ان كان مما بحث
فيه الفقهاء وعمت به البلوى ولم يذكر له مخصصا فالعادة قاضية فى
امثاله المقام بالقطع بعدم الوجود بلا كلام وان لم يكن مما باحثوا
فيه فبحث المجتهد وفحصه وعدم وجدانه سبب لحصول القطع بعدمه
وفيه عدم تسليم حصول القطع فى المقامين لان من البديهيات ان
اكثر الفقهاء قد تكرر نظره فى مسئلة من المسائل الفقهية فحكم بحكم
ثم رجع عنه لوصوله الى ما لم يطلع عليه من الدليل فكيف يحصل القطع
بالعلم بعدم الوجدان مع عمومه عن عدم الوجود مصباح
لا اشكال فى ان المخصص الواقع بعد عمومات متعددة متعاطفة
الصالح تعلقه بكل واحد منها يخصص الاخير جزما بل ادعى عليه الاجماع
بعض المحققين وانما الاشكال فى انه هل يخصص الجميع كما نقل عن

الشيخ والشافعي بل ادّعيا ظهوره فيه او الاخير فقط كما مال اليه ابو حنيفه

واتباعه او مشترك بينهما فيتوقف التعيين الى القرينة كما قال

به السيّد المرتضى ره او نتوقف بمعنى لا ندرى انّه حقيقة في

تخصيص الكل او الاخير كما اختاره القاضي والغزالي او ان ظهر

الاضراب عن الاوّل فكالثاني والّا فكالاوّل كما ارتضاه العلّامة

رحمه الله وابو الحسين البصري او مشترك معنوى بينهما بمعنى انّ

اىّ الامرين اريد منه كان حقيقة فيه كما هو خيرة صاحب المعالم

والاصحّ الاخير ولا بأس ان نحرّر المقدّمة التى مهدها التفيع

المرام مع تصرف واختصار لتسهيل المقام وهي انّ الواضع لابدّ له

من تصوّر المعنى في الوضع فان تصوّر معنى جزئيا وعيّن بازائه لفظا

مخصوصًا كما اذا تصوّر ولد زيد وسمّاه بعمرو كان الوضع خاصًا

والموضوع له ايضًا خاصًا امّا الاوّل فلخصوصيّة التصور المعتبر فيه

اعنى تصوّر المعنى وامّا الثاني فلخصوصية اللفظ الموضوع في ازاء

ذلك المعنى الخاص بحسب الاستعمال وان تصوّر معنى عامًا

مندرجًا تحته جزئيات كثيرة وعيّن بازائه لفظا معلومًا كما اذا

تصوّر الجسم النامى الحساس ووضع بازائه الحيوان كان الوضع

عامًا والموضوع

78

عاماً والموضوع له ايضاً عاماً وان تصور معنى عاماً كذلك وعين
لفظاً خاصاً بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته كما اذا
تصور الابتداء ووضع لفظ من بازاء الابتداءات الجزئية كان
الوضع عاماً والموضوع له خاصاً فمن القسم الاول وضع الاعلام
ومن الثاني وضع المشتقات ومن الثالث وضع المبهمات كاسم الاشارات
ووضع الحروف والافعال الناقصة واما الافعال التامة فلها جهتان
وضعهما من احدهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالنسبة الى النسب
الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية واما الخاص فبالنسبة الى الحدث اذا
تمهد هذا قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام
لخصوصيات الاخراجات اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج
به انما هو باعتبار النسبة واما الاسم فلانه من قبيل المشتقات
فيكون الاستثناء المتعقب للعمومات صالحاً للعود الى الاخير و
الجميع وحقيقة في كليهما بعنوان الاشتراك المعنوي فيتوقف
فهم المراد الى القرينة لان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وهذه القرينة انما الافادة اصل المراد لا
للتعيين كما هو شان قرينة المشترك والحاصل ان الاستثناء

موضوع لمطلق الاخراج واستعماله فى اى فرد من افراد الاخراج

حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات

متعددة احتج الشافعية بان العطف يجعل المتعدد كالواحد

ولا ريب فى ان القيد الواقع بعد الواحد او لعمومات يرجع

اليه لا الى جزئه وكذا لك ما هو بحكمه وبان الشرط يعود

الى الجميع فكذالك الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما

وبان قوله ان شاء الله المتعقب للجمل يرجع الى الجميع اجماعا

فكذالك الاستثناء بجامع عدم الاستقلال وبان ارجاع

الاستثناء الصالح للجميع الى البعض تحكم وبان وقوعه بعد

الجمل كوقوعه بعد كل واحدة منها فلم ينكر لقبح تكرار وبان

المتكلم مالم يفرغ من الكلام لابد ان يعود القيود اللاحقة اليه

فالاستثناء لابد ان يخصص الجميع والجواب عن الاول انه قياس

وكذا عن الثاني مع انه اول الكلام وعن الثالث بان الاجماع

قد منع في ذلك عوده الى الجميع مع انه انما يستعمل للتبرك وخوف

عدم النيل الى المقصود وليس من القيود اللاحقة للكلام لافادة

ومع فرض التسليم فهو قياس وعن الرابع بان صلاحيته للجميع لا توجب

الاختصاص

الاختصاص به وانّما هو للقدر المشترك بينه وبين الاخير مع انّه
يدفع القول القائل بالاختصاص بالاخير فقط وعن الخامس بانّه
كما يحتمل ان يكون متعلّقاً للجميع وذكره مرّة للاختصار كذلك يحتمل
كونه للاخير فقط فيتوقّف التعيين الى القرينة وعن السادس بان
عود القيود اللاّحقة الى جميع الجمل الواقعة في الكلام اول الكلام احتج
الثاني بان الاستثناء على خلاف الاصل فلزوم ترك العمل به الاّ في الاخيرة
لئلا يلغو كلام الحكيم وتخصيص الاخيرة من بينها الاقربية والاّ فيلزم
المحذور بغيرها من المذكور وبانّه لم يرجع الى الجميع ابتداء التعنيف في الآية
لسقط الجلد بالتوبة وبانّه لو قال على عشرة الاّ اثنين الاّ واحد
يرجع كلّ واحد الى ما يليه اجماعاً ويلزم لتسعة فكذا في غيره دفعاً
للاشتراك والمجاز وبانّه يلزم مع عوده الى الجميع امّا الاضمار المخالف
للاصل ان اضمر بعد كلّ واحد منها استثناء وامّا توارد العوامل
على معمول واحد ان لم يضمر وقد نُقل عن سيبويه منع ذالك
وبانّ الظّاهر من اهل العرف انّهم لا ينتقلون من جملة الى جملة الاّ
بعد استيفاء الغرض من الاولى فكيف يرجع ما يلي الثانية الى الاولى وبانّ
مقتضى الاوضاع اللغوية حمل الالفاظ على ظواهرها الاّ للضّرورة فلمّا

دفعت الضرورة بتخصيص الاخيرة فلا بد ان يحمل الباقي على عمومه والجواب

عن الاول ان المراد من مخالفة الاستثناء للاصل اما كونه مستلزما للمجاز

بمعنى انه اخرج العام عن معناه الحقيقي ففيه ان ارتكاب المجاز مع

وجود القرينة لازم ولا قرينة اجلى من الاستثناء واذ قد ثبت

عموم وضع اداته فكان رجوعه الى الجميع مساويا لرجوعه الى الاخير

فلا وجه لتخصيص الاخير او كونه مخالفا للقاعدة ~~او كونه انكارا~~

اعني الاستصحاب بمعنى ان ارادة العموم مستصحبة وقد ازاله

الاستثناء فكان مخالفا للقاعدة او كونه انكارا بعد الاقرار ولا

يسمع الانكار بعده فالاستثناء مخالف لهذه القاعدة ففيه ان

المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام لا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم

حتى يتم مخالفة القاعدة بين لحوق الاستثناء قرينة على انه لم يرد العموم

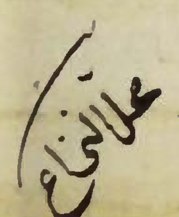
من اول الامر فلا استصحاب ولا انكار وعن الثاني بانه لولا الاجماع

على عدم سقوط حق الناس بالتوبة لحكمنا برجوعه الى الجميع مع ان

عدم رجوعه الى الجميع في بعض المواد لا يوجب تخصيصه بالاخير

بل قد يرجع الى الاول وقد يرجع الى الثاني ولا يرد الاعلى مذهب

الشافعي ونحن في وسعة من ذلك وعن الثالث بانه خارج عن



محلّ النزاع لعدم كونه جملة ولا متعاطفة ومع انّ الاجماع فارق بينهما

وعن الرابع عدم تسليم تعدد العامل اذ العامل هو اداة الاستثناء

امّا بنفسها او لكونها نائبا عن استثنآء ومع فرض التسليم لانسلّم عدم

جواز تعدد العامل على معمول واحد لانّ العوامل النحويّة معرفات

وليست بعلل مؤثرة ومنع سيبويه يعارض تجويزه ذلك في نحو نام

زيد واضطجع عمرو الظريفان لانه قايل بان العامل في الصفة

هو العامل في الموصوف وكذا يعارضه تجويز الكسائي والفراء ذلك

وعن الخامس انه اوّل الكلام وعن السادس بان دفع الضرورة

بالاخير لا يوجب عدم جواز عوده الى الجميع حجة الثالث حسن الاستفهام

واصالة الحقيقة في الاستعمال وفيه انّ الاستفهام يحسن عن افراد

المتواطي ايضا وانّ الاستعمال اعم منها ومن المجاز مع انه يرد على

الاولين ونحن على فسحة من ذلك حجة القاضي تعارض الادلة وعدم

المرجح وقد علمت رجحان المختار على غيره حجة المفصل وجود القرينة

وفيه انه خارج عن محلّ النزاع مصباح فيه مسائل الاولى الحق

وفاقا لصاحب المعالم وشيخنا البهائي والسيد المرتضى ره والعلامة

في احد قوليه والمحقق على ما نقل عنهم لزوم التوقف في الضمير المتعقب

للعام العائد الى بعض افراده بمعنى لا ندرى هل هو مخصص للعام
كما نقل عنه والحاجبى وغيره عن العلامة فى النهاية ام لا كما
اختياره الفاضل القمى والشيخ على ما نقل عنه والحاجبى وغيره
من العامة وذلك كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن
ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن
وظاهر ان الضمير الاخير راجع الى الرجعيات وان الظاهر
من المطلقات هو الاعم منها ومن البائنات فعلى الثانى
يكون التربص مختصا بالرجعيات وعلى الثالث يكون اعم منها
ومن البائنات وعلى المختار يتوقف حتى يظهر المراد بدليل
منفصل لنا تعارض المجازين وعدم المرجح فان القول الاول
يستلزم التخصيص فى المطلقات والثانى يستلزم المجاز
فى الضمير اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن على اصل
وضعه فلا بد فى الترجيح من مرجح والمفروض انتفائه فيجب
الوقف حجة المخصص لزوم مخالفة الضمير لمرجعه على تقدير عدم
التخصيص وهو باطل ورد بمنع البطلان فان مسئلة الاستخدام

مشهورة

81

مشهورة وابواب التجوز واسعة احتج المانع بان العام يجب حمله
على ظاهره الى ان يظهر المخصص وكذا الضمير لفظ مستقل لا يلزم من
خروجه عن الظاهر خروج مرجعه عنه فلا بد ان يراد من العام العموم
ومن الضمير بعض افراده والجواب عدم تسليم استقلال الضمير بل هو
تابع للمرجع ان عاما فعام وان خاصا فخاص الا ان يتجوز فيه كما في
الاية الثانية لاخلاف في ان المستثنى المنقطع لامدخلية له في :
التخصيص لانه لا يخرج بعض افراد العام ولا في جواز استعماله ولا
في كون المتصل حقيقة في تسميته بالمستثنى وانما الخلاف في ان
المنقطع هل هو حقيقة ايضا ام لا والحق انه مجاز لتبادر المتصل
حين اطلاق لفظ المستثنى وقيل انه مقول عليهما بالاشتراك
المعنوي وقيل بالاشتراك اللفظي وكان حجة الاول لزوم المجاز
او الاشتراك بناء على عدم القول به ويندفع بلزوم التجوز مع
القرينة ولا قرينة اجلى من تبادر الغير مع انه يلزم هنا مجازان
ان استعمل فيهما بقيد الخصوصية حجة الثاني قوله تع ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقوله تع
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وقوله تع لا يسمعون فيها لغوا

دلالتها الا قبل سلّما سلّما وفيه انّ الاستعمال اعمّ من الحقيقة الثالثة

المحقّ انّ الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس وقد نقل الخلاف

عن الاوّل جماعة من المحققين منهم العلامة الحاجبي والاسنوي

وهو المنقول عن الامام وصاحب الحاصل خلافا لابي حنيفة في الثاني

فانه قال بعدم استفادة اثبات المجيء لزيد في قولنا ما جاء في القوم

الّا زيدًا وانّما يدلّ الاستثناء على اخراجه من جملة القوم المحكوم

عليهم بعدم المجيء واثباته له او نفيه عنه مسكوت عنهما لا يدلّ

عليهما الاستثناء بخلاف الاستثناء من الاثبات فانّه يفيد النفي لانّه

لمّا كان حكم المستثنى مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به هكذا

نقل عنه فعلى هذا لا فرق عنده في دلالة اللفظ بين الاستثناءين فيكون

مخالفا للمشهور في كلا المسئلتين والعجب ممّن يدّعي الاجماع مع نقلها سبق

عنه احتجّ بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الّا بطهور فانّه لو افاد الاستثناء من النفي

الاثبات لزم ثبوت الصلوة بمجرّد الطهور مع انّها مشروطة بشرائط

غيره وبانّ الاستثناء يقتضي رفع الحكم وهو اعمّ من الحكم بالاثبات

والعام لا يدلّ على الخاص والجواب عن الاوّل انّه لمّا كان الصلوة

والطهور متخالفين ولم يكن الطهور داخلا فيها كما هو شأن المستثنى

فانّه يلزم

82

فانه يلزم كون المستثنى داخلا فى المستثنى منه حتى يمكن الاخراج
لزم التقدير ليصح الاستثناء والتقدير لاصلوة الا صلوة متلبسة
بطهور فالمطلوب نفى الصحة عن الصلوة المطلقة واثبات
الصحة للصلوة المتلبسة بالطهور لا انحصار صحتها فى مجرد
الطهور حتى يرد ما ذكر ومع فرض التسليم فنقول ان الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد ثبت كونه
حقيقة فيما ذكرنا بحكم التبادر وغيره وعن الثانى بان الحكم
المرفوع بالاستثناء هو المجئ المنفى مثلا فغاية ما يفيد اثبات المجئ
دون نفى النفى بعين الاثبات فمن اين العام حتى لا يدل على
الخاص الرابعة لا ريب فى ان ظاهر الاستثناء يفيد التناقض
لان قولنا جاءنى القوم فى قوة جاءنى زيد وعمرو وبكر فا
ستثناء احد الافراد الداخلة فيه مناقض للحكم الاول ولذلك
تكلفوا فى دفع التناقض واختلفوا فى اصلاح المدعى فذهب
العلامة والحاجبى وجماعة الى ان المراد من العشرة فى قولنا له على
عشرة الا ثلثة هو معنى عشرة ثم اخرجت عنه الثلثة فهو له
الا ثلثة واسند بعد الاخراج فلم يبق هناك الا الاثبات

فاندفع التناقض لحصوله باجتماع الاثبات والنفي واذا انتفى احدهما
انتفى التناقض فالمعنى ان العشرة المستثنا عنها الثلاثة ثابتة
في ذمتي الفلان وقال الباقلاني للسبعة اسمان مفرد وهو السبعة
ومركب وهو العشرة الا ثلثة وقال الفاضل القمي ان المراد من
العشرة هو السبعة والاستثناء قرينة المجاز فيكون من باب
ذكر الكل وارادة الجزء وهو المحكي عن السكاكي وهذا هو الحق لبطلان
الاولين وعدم القول الرابع اما بطلان الاول فللتسلم امر عدم
افادة الاستثناء من النفي اثباتا ولا عن الاثبات نفيا كما هو مذهب
ابي حنيفة ولانه مخالف لما هو المتعارف بينهم المفهوم من استعمالاتهم
بالاستقراء من حصول الاسناد في الكلام بعد تمامه قبل ورود
اللواحق فان قولنا جاءني زيد راكبا قد تحقق فيه نسبة
المجي الى زيد بعد تمام التركيب قبل الاتيان بالحال وهذا
مما لا يريب فيه المطلع على مقتضى اوضاع الالفاظ ولانه يلزم
استعمال الا ههنا للصفة كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا وقد اشترط كونها صفة لوقوعها بعد
الجمع المنكور الغير المحصور ومع فرض تسليم عدم الاشتراط

83

هذا العلاج لاصلاح الاستثناء وما ذكره تخرجه عن حقيقته ويدخله فى
الوصفية وهو غير محل النزاع واما بطلان الثانى فان كان مراده ان
هذا المركب اسم لهذه العدد وموضوع بوضع على حدة كالسبعة
ففيه انه يستلزم ان لا يكون الاستثناء تخصيصا وان لا يفيد
من النفى اثباتا وبالعكس وان يوجد فى لغة العرب اسم مركب
من ثلث كلمات والجزء الاول منه معرب غير مضاف وان كان
مراده ان الاسم الموضوع لهذه العدد هو السبعة فقط لكنه قد
يعبر عنه باللوازم المركبة كالعشرة الا الثلثة والاربعة المضموم
الى الثلاثة كما يعبر عن الاثنى عشر بالسبعة المضمومة الى
الخمسة ومن الاربع عشر بالسبع والاربع والثلث ومن العشرة
ضعف الخمسة وربع الاربعين فيرد عليه الاول كما لا
يخفى واعترض عن المختار بوجوه اقويها لزوم الاستثناء المستغرق
المستوعب او التسلسل بيانه ان المراد من الجارية فى قوله
اشتريت الجارية الا نصفها هو النصف فان كان المراد منه
نصف الكل لزم الاستثناء المستغرق وان كان نصف ما بقى بعد
الاخراج اعنى الربع لزم التسلسل لانه اذا كان المراد من النصف

الربع فيكون المراد من الربع المستثنى منه الثمن واذا كان المراد من الربع الثمن فيكون المراد من الثمن المستثنى منه نصف الثمن وهلم جرا واجيب بان المراد من الجارية هو نصفها لا وحدها بل مع انضمام الاستثناء اليها فعلى هذا لم يبق استثناء اخر حتى يرد المحذور والحاصل ان الالفاظ المستعملة في معانيها المجازية لا يجوز ارادة تلك المعاني منها بدون انضمام القرائن اليها لان لها حقائق وظواهر يتبادر منها اذا جردت عن القرائن فاذا استعملت في المعاني المجازية بمعونة القرائن فقد افادت فوائدها ولم تبق الفاظ القرائن غير مفيدة حتى تفيد معنى اخر ففيما نحن فيه لا يجوز ارادة النصف من الجارية الا بمعونة الاستثناء فاذا اريد ذلك فقط افاد الاستثناء مفاده فلم يبق استثناء حتى يلزم الاستثناء المستوعب او غيره مسئلة اجمع العلماء على ان الخطاب اذا ورد جوابا عن سؤال وكان مما لا يستقل بنفسه بل يحتاج في الافادة الى انضمام السؤال اليه اما بحسب الوضع او العرف يكون تابعا للسؤال في العموم والخصوص الاول كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر ا

بنفسه

ينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذا فان الجواب هنا يحتاج في الافادة
الى انضمام السؤال بحسب الوضع الثاني كقولك لا اكل في جواب من قال
كل عندي فان الجواب وان كان مستقلا بحسب الوضع الا ان اهل
العرف يفهمون منه التقييد يعني لا آكل عندك وكذلك اذا كان
مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص كما اذا قيل في جواب
من قال ما على المجامع في نهار رمضان على المجامع في نهار رمضان
الكفارة وكذلك اذا كان مستقلا اخص من السؤال كقوله ص
في جواب من سئل عن زكاة الخيل في ذكور الخيل زكوة وفي لزوم
تبعية الجواب الخاص للسؤال العام في عمومه شروط ثلثة الاول
ان يدل المذكور على غير المذكور بدلالة التنبيه كما في المثال فانه اذا
علم وجوب الزكوة في ذكور الخيل مع قلة الانتفاع به لعدم ثمرة ففي اناثه
بطريق اولى الثاني ان يكون السائل مجتهدا الثالث ان يكون للوقت
وسعة للاجتهاد وانما اشترطوا تلك الشروط ليكون الجواب
مطابقا للسؤال في عمومه وان افادة المفهوم وليفهم السائل
لئلا يفوت الغرض واما اذا كان الجواب مستقلا اعم من السؤال
كقوله ص وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه

شيئ الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فالمشهور ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص المحل بمعنى ان السبب لا يخصص الجواب بل يعمل
بعمومه ونسب الخلاف الى جماعة من العامة كالشافعي والدقاق
وغيرهما فانهم ذهبوا الى ان السبب يخصص عموم الجواب فان
سبب ورودها هذا الخطاب انما هو السؤال عن بئر بضاعة
فيكون طهورية الماء مختصا ببئر بضاعة ولا يعلم حكم ماء غيرها
منه لنا ان المقتضي وهو عموم اللفظ موجود والمانع مفقود و
ستعرف بطلان ادلة الخصم مع ان اكثر الخطابات قد وردت في مقامات
خاصة فلو كان السبب مخصصا لم يكن لاستعمالها في محل آخر معنى ولا
ريب ان الصحابة والتابعين كانوا يستعملونها في كل الوارد وذلك
اجماع منهم على عدم العبرة بخصوصية السبب احتج الخصم بانه لو كان
عاما لم يطابق الجواب السؤال وبانه لو لم يخصص بالسبب لما كان
لتدوين الاسباب في كتبهم فائدة والجواب عن الاول ان المطابقة
انما يحصل بافادة الجواب ما يفيده السؤال واما افادة الجواب مفاد
السؤال وازيد من ذلك فليس من المخالفة في شيئ وعن الثاني
ان فائدته معرفة شان ورود الحكم ومعرفة امتناع اخراجه

من العموم

85

عن العموم بالاجتهاد لكونه مقطوعاً به ومعرفة السنن والقصص السادسة

اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة واختلفوا في جواز

تخصيصه بمفهوم المخالفة كقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه الا

ما غير طعمه او لونه او ريحه بمفهوم قوله صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء قدر

قلتين لم ينجسه شيء والحق جواز التخصيص بذلك لنا انه دليل

شرعي يجب العمل به فطريق العمل بهما تخصيصه به فيجب التخصيص جمعاً

بين الدليلين احتج المانع بان تقدم الخاص على العام انما هو

من حيث كون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على افراده

والامر هنا ليس كذلك لان المنطوق اقوى من المفهوم فالمنطوق العام

لا يكافؤه المفهوم الخاص وفيه ان بناء القوة والضعف في المتعارض

انما هو بحسب الدلالة فلو كان احد المتعارضين اقوى دلالة من

الاخر فلابد ان يقدم عليه وان كان مفهوماً ولا ريب ان المفاهيم

اقوى دلالة من العمومات لوقوع الخلل في دلالتها بكثرة شيوع

التخصيص ولو سلم كون المنطوقية والمفهومية مناطاً في القوة

والضعف ايضاً فنقول ان العام له قوة من حيث المنطوقية وضعف

من حيث العمومية وكذلك الخاص له قوة من حيث الخصوصية

وضعف من حيث المفهومية فهما متكافئان فيقدم الخاص ايضا من حيث

ان العمل به مستلزم للجمع بين الدليلين بخلاف ما اذا عمل بالعام

فانه يستلزم طرح الخاص مصباح اتفقوا على جواز تخصيص الكتاب

بالكتاب كقوله تعم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعم

واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخلاف الظاهرية لا يعبؤ به

لندرته واحتجاجهم بقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم والاية بين

ان التخصيص بيان للعام فيجب ان يكون بالخبر الواحد عنده مدفوع

بان البيان انما يلزم في المتشابه والعام مع وروده مخصصه ليس متشابه

مع انه معارض بقوله تعم تبيانا لكل شيئ ومنه العام وكذلك اتفقوا

على جواز تخصيصه بالاجماع على تنصيف حد القذف على العبد وكقوله

تعم يوصيكم الله في اولادكم مخ بقوله ص القاتل لا يرث وخلاف بعض

الشافعية في الاخير مما لا يصغى به واختلفوا في جواز تخصيصه بخبر

الواحد على خمسة اقوال وذهب العلامة وصاحب المعالم والفاضلان

والحاجبي والبيضاوي الى جواز تخصيصه به كقوله تعم يوصيكم الله مخ

بقوله ص الكافر لا يرث المسلم وهذا القول يحكى عن الائمة الاربعة

ومنسوب الى المحققين وذهب بعضهم الى عدم الجواز وهو المنقول

الى ذهب

عن الشيخ واتباعه والسيد المرتضى وجماعة من العامة وقال عيسى بن

ابان انما يجوز ذلك اذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي:

متصلا كان او منفصلا وقال الكرخي انما يجوز ذلك ان كان العام

مخصصا بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا وتوقف الباقلاني واختار

شيخنا البهائي ونسب الى المحقق الميل الى ذلك والاصح الاول

لنا انهما دليلان متساويان متعارضان فطريق العمل بهما تخصيص

العام بالخاص والا لزم الغاء الخاص واحتجاج المانع بان الكتاب

القطعي لا يعارضه الخبر الظني فيلغى مدفوع بان الجهة المعتبرة

في التنافي انما هي الدلالة اللفظية لا السند ولا ريب ان دلالة كليهما

ظنية والجواب بان عام الكتاب وان كان قطعي الصدور لكنه

ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني السند لكنه قطعي الدلالة

فتساويا فوجب الجمع بينهما ليس بشيء لان ذلك انما يتمشى في

الخاص الذي لا افراد له بجواز كون الخاص ذا افراد ايضا فيحتمل:

التخصيص او مجازا آخر غيره فمن اين يكون قطعي الدلالة وكذا

احتجاجه بانه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا لان الاول

كما انه تخصيص في الافراد كذلك الثاني تخصيص في الازمان لان

الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب به فارق بينهما والجواب بان
التخصيص دفع والنسخ رفع وان الاول اسهل من الثاني مدفوع
بعدم صعوبة شيء على الله تعالى واحتجاج مفصلين بعدم جواز تعارض
المخبر الظني بالكتاب القطعي الا ان يضعف بالتخصيص بدليل قطعي
كما قال به عيسى او بدليل منفصل كما قال به الكرخي لان المخصص
بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل مردود بما مر من ان الجهة
المعتبرة في التكافؤ انما هي الدلالة مع ان الضعف الحاصل من
ذلك التخصيص انما هو من عوارض الدلالة ولا دخل له في السند
حجة المتوقف تعارض الادلة وعدم المرجح وقد ثبت رجحان
ادلة المختار مصباح الحق جواز تخصيص الكتاب بالعقل
كقوله تعالى والله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان الاول مخصص
بحكم العقل بامتناع ايلاج الجمل في سم الخياط وادخال السماء
والارض في البيضة مع بقائها على جثتها الاصلية والثاني بامتناع
خلقه لذاته وذات واجب اخر والثالث باخراج الصبي والمجنون
وان كانا مخرجين بالاخبار ايضا واحتجاج المانعين بوجوب

تخصيص العقل

8.7

تاخر العقل ح لكونه مبينا مع انه مقدم على الخطاب ضرورة مدفوع

بانه وان كان مقدما بالذات لكنه موخر عن الخطاب بحسب

وصف كونه مبينا له فان العقل يطلع على العام ثم يخصصه و

كذالك احتجاجهم بانه لو جاز به التخصيص لجاز النسخ فان

النسخ عبارة اما عن بيان مدة الحكم او رفع الحكم وكلاهما

محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان العقل قد يدرك

خروج بعض الافراد كامر مصباح لا اشكال في ما اذا ورد

عام وخاص متعارضان مقترنان في الورود لان فهم العرف

وشيوع التخصيص وغلبته وعدم جواز الغاء الخاص مع امكان

جمعهما يقتضي بناء العام على الخاص وهذا هو المعروف من مذهب

اصحابنا بل نفي الخلاف الا من بعض الحنفية فانهم قالوا بالرجوع

الى المرجحات الخارجية من حيث كونهما متعارضين في ما يشتملانه

من الافراد وكذالك اذا كان العام مقدما والخاص موخرا

فانه يبني العام عليه ايضا ان ورد الخاص قبل حضور وقت

العمل بالعام وان ورد بعد حضور وقت العمل به فهو ناسخ

للعام والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز

كما سيجئ واما الاشكال ففي ما اذا تقدم الخاص على العام او جهل تاريخهما
او تاريخ احدهما والحق بناء العام عليه ايضا لما مر وفاقا للعلامة
وصاحب المعالم وشيخنا البهائي والفاضل القمي وهو المحكي عن
المحقق واكثر العامة وعن جماعة منهم الشيخ والسيد المرتضى
وابي حنيفة ان العام ناسخ له في الصورة الاولى واحتجوا عليه
بان قوله لا تضرب المسلمين بعد قوله اضرب زيدا بمثابة لا
تضرب زيدا وعمروا وبكرا فكما ان الثاني ناسخ كان الاول
ناسخا ايضا وبان المخصص مبين والمبين لا يقدم على المبين
وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث والجواب عن الاول
ان احتمال النسخ في الاول مرجوح لشيوع التخصيص وفهم
العرف ذلك بخلاف ما اذا قيل اضرب زيدا فانه يفهم منه
النسخ دون التخصيص وعن الثاني ان التقدم انما هو ذات
المبين واما وصف كونه مبينا فمتاخر عن الخطاب العام وعن
الثالث ان المراد من الاحدث الخاص المتاخر عن العام مع انه
لا حجة في قوله لاحتمال كونه عن اجتهاده وصيغة التكلم مع الغير
للتعظيم كما هو طريقة العظماء وتوقف ابو حنيفة في الصورة

الثانية

الثانية لانه كما يحتمل ان يكونا مقترنين او العام مقدما فيكون الخاص
مخصصا للعام كذلك يحتمل تقدم الخاص على العام فيكون العام ناسخا
له وانت خبير بان هذه الصورة لا تخرج عن الصور المتقدمة
وان الحق في جميعها التخصيص الباب الرابع
في المطلق والمقيد والمجمل والمبين والظاهر والمأول وفيه فصول
الفصل الاول في المطلق والمقيد مصباح المطلق ما
دل على شايع في جنسه فدخل المعهود الذهني والنكرة دون
العام لان العام هو المهية المستغرقة والمطلق هو المهية لا
بشرط شيء والمقيد ما دل لا على شايع في جنسه فدخلت العمومات
والمعارف وخرجت النكرة والمعهود الذهني فالرقبة في قوله
اعتق رقبة مطلقة والرقبة المؤمنة مقيدة ولما كان المطلق
عاما بدليا والمقيد اخص منه كان تعارضهما من باب تعارض
العام والخاص العام جاريا هنا ايضا ثم اعلم انه اذا ورد مطلق
ومقيد فاما ان يختلف حكمهما باختلاف المحكوم به او يتحد باتحاده
وعلى الثاني فاما ان يختلف موجبهما او يتحد وعلى الثاني فاما ان يكونا
مثبتين او منفيين فالجملة اربعة اقسام الاول ان يختلف حكمهما

لو اطعم فقيرا واكس فقيرا مدنيا والثاني ان يتحد او يختلف موجبهما لو
ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة مؤمنة والثالث
ان يتحد ويتحد موجبهما ويكونا مثبتين لو ان ظاهرت فاعتق
رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة والرابع ان يتحد ويتحد
موجبهما ويكونا منفيين لو ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا وان
ظاهرت فلا تعتق مكاتبا كافرا اما الاول فلا شبهة في عدم جواز
حمل المطلق على المقيد فيه بل ادعي الاجماع فيه غير واحد منهم سواء
كانا مثبتين ام لا واتحد موجبهما ام اختلف تقدم المقيد ام تأخر
لان كلا منهما دليل مستقل يجب العمل به ولا مقتضي للجمع لعدم
التعارض الا فيما كان احدهما مستلزما للاخر لو اعتق رقبة
ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا حكمين
مختلفين الا ان العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك
فيحمل المطلق على المقيد فالمعنى اعتق رقبة غير كافرة صرح بذلك
جماعة وما نقل عن اكثر الشافعية من حمل المطلق على المقيد عند
اتحاد سببهما وان كان حكمهما مختلفا كما في الوضوء والتيمم فان سببهما
واحد وهو الحدث فيحمل اليد المطلقة في التيمم على اليد المقيدة بالمرافق

في الوضوء

89

فى الوضوء قياس لا نقول به واما الثانى فلا ريب ايضا فى عدم جواز
حمل المطلق على المقيد لعدم المقتضى له والظاهر ان ذلك اجماعى
عندنا ايضا وهو المنقول عن الحنفية وخالف فى ذلك الشافعى وقال
ان حصل القياس وشرائطه فيحمل المطلق على المقيد كاشتراك الظهار
والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرقبة والا فلا وفيه انه
قياس لا نقول به وعن بعضهم ان مقصود الشافعى ان تقييد احدهما
يدل على لزوم تقييد الآخر المطلق وان لم يكن بينهما جامعا لان
القران كالكلمة الواحدة ولهذا ان الشهادة لما قيدت بالعدالة
مرة واطلقت فى ساير الصور حملنا المطلق على المقيد وهو ضعيف
جدا لا يليق بالجواب واما الثالث فالحق ان المطلق يحمل على
المقيد ويكون بيانا له لا ناسخا الا اذا حضر وقت العمل وتأخر
المقيد فانه يكون ناسخا لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة
اما الاول فلشيوع التقييد وكثرته ولانه جمع بين الدليلين والاعتراض
بامكان الجمع بينهما بحمل الامر الوارد فى المقيد على الاستحباب او كونه
افضل افراد الواجب التخييرى مندفع برجحان التقييد عليهما بالغلبة
واما الثانى فلان التقييد نوع من التخصيص فكما ان الخاص المتأخر

ليس بناسخ للعام المتقدم بل بيان له كما تقدم فكذلك الامر فيما نحن

فيه مع ان النسخ لا يتصور الا بعد حضور وقت العمل بالمطلق

و لا نزاع فيه اللهم الا ان يقال ان القائل بالنسخ هنا لا يشترط

حضور وقت العمل في النسخ واحتجاج القائلين بالنسخ بان المقيد

لو كان بيانا للمطلق لكان المقصود منه معناه المجازي لعدم

كون الاطلاق الذي هو حقيقته فيه مقصودا او هو ليس بجائز

في المقام لوجوب مقارنة المجاز بقرينة ولا قرينة هنا الا المقيد

وهو متاخر عنه ممنوع بان وجوب مقارنة القرينة مطلقا غير

مسلم وانما يجب اذا حضر وقت العمل بالمعنى المجازي فلو حضر وقت

العمل به ولم تات القرينة فانت بعد العمل به ظهر انه ناسخ لا

مبين واما الرابع فيجب العمل بهما اتفاقا فعلى المثال المشهور السابق

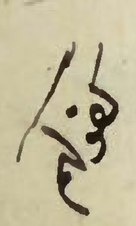
لا يجزي اعتاق المكاتب المطلق ولا الكافر لكن المثال المشهور

مقدوح بعدم كونه مثالا للمطلق والمقيد بل للعام والخاص لكون

النكرة واقعة في سياق النفي مفيدة للعموم الا ان يقال ان التنوين

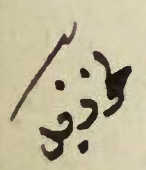
للتمكن لا للتنكير الفصل الثاني في المجمل والمبين مصباح

المجمل في اللغة المجموع او المختلط لانه اما ماخوذ من الجملة بمعنى المجموع



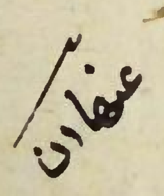
كقولهم اجمل الحساب اذا جمعه او من الجمل بفتح الجيم وسكون الميم بمعنى الخلط
سمي به لكون المراد مختلطا بغيره او مجموعا معه غير معين و في
الاصطلاح ما لم يتضح دلالته بل كان مرددا بين غير واحد من
المعاني وهو على اقسام منها ان يكون فعلا كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وسلم
ركعتين ولم يبين وجههما من الوجوب والندب منها ان يكون قولا
مفردا مشتركا بين عدة معان كالقرء في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ومنها ان يكون قولا مفردا موضوعا
للقدر المشترك اى الحقيقة ذات افراد اريد فردا معينا منها
عنده غير معين عند المخاطب كالبقرة في قوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة على الاقوى لان الصفات المذكورة للبقرة في
الآية تدل على تعينها عنده تعالى والقول بانها لم تكن معينة
وانما انجر الامر الى تعينها بمراجعتهم وعنادهم ويدل عليه قول
ابن عباس لو ذبحوا بقرة لاجزأتهم مع انه يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة مدفوع بعدم حجية قوله في امثال المقام لجواز
كونه عن اجتهاده وبعدم تسليم لزوم تاخير البيان لانه انما
يلزم ذلك لو حضر الوقت وفعل المامور به ولم يبين الاجمال

د الامر هنا ليس كذالك لامكان التعيين قبل الذبح ومنها ان يكون قولا
مفردا مشتركا في الاعلال كالمختار ومنها ان يكون قولا مفردا متعذرة
فيه ارادة الحقيقة لقيام القرينة على عدم ارادتها ومتساوية مجازاتها
كقوله ص لاصلوة لمن عليه صلوة فان الحقيقة هنا متعذرة لضرورة
حصول الصلوة ممن عليه صلوة فالامر دائر بين ارادة نفي الصلوة الصحيحة
او الكاملة وان كانت الاولى اقرب من الحقيقة ومنها ان يكون قولا
مركب كقوله تع او يعفوا الذي بيده عقدة النكاح فيحتمل ان يكون
المراد من اهل العقدة هو الزوج ويكون عفوه عما يعود اليه من نصف
المهر بالطلاق قبل الدخول فيسوق المهر اليها كله ويحتمل ان يكون
هو ولي الزوجة ويكون عفوه عن النصف الباقي فيبرء الزوج عن المهر
كله ومنها ان يكون قولا مركبا عاما مخصصا بمخصص معين عند المتكلم
مجهول عند المخاطب كقوله تع احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
ومنها ان يكون قولا مركبا متضمنا لضماير قابلة للرجوع الى متعدد
كقول من سئل عنه من خليفة رسول الله من بنته في بيته وكقول عقيل
حين امره معوية بسب اخيه امرني الامير ان العن عليا فالعنوه ومنها
ان يكون قولا مركبا فيه صفة قابلة للرجوع الى موصوفين فصاعدا



نحو زيد طبيب ماهر فيحتمل كون الماهر صفة للزيد فيكون ماهرا
مطلقا ويحتمل كونه مطلقا صفة للطبيب فيكون ماهرا فيه فقط
ثم اعلم ان الحق جوازه عقلا ووقوعه شرعا لعدم مانع الا ما تخيله
الخصم وستعرف ضعفه ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان
يحصى احتج الخصم بان المقصود من الاتيان بالمجمل الافهام فان
ذكر بعده البيان فهو تطويل بلا طائل والا فتكليف بالمحال والجواب
عدم تسليم الملازمتين اما الاولى فان الفائدة الاستعداد
والتهيؤ وتوطين النفس فيثاب المكلف بذلك واما الثانية فلجواز
ان يكون المكلف به في الواقع هو التوطين فقط لا العمل حتى يحتاج
الى البيان مصباح فيه مسائل الاولى المشهور عند اصحابنا عدم
الاجمال في التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وحرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وهو خيرة الجمهور الا
الكرخي والبصري فقالا بالاجمال لنا المشهور الاستقراء فان من تتبع
كلام العرب علم انهم يريدون في امثال المقام الفعل المقصود من
ذلك كالوطي في الاول والاكل في الباقي حجة المخالف عدم امكان
تحريم العين بالضرورة فلا بد من اضمار فعل والافعال كثيرة ولا

مرجح لبعضها واجيب بمنع عدم المرجح فان العرف مرجح للفعل المقصود
منه والحق ان متعلق التحريم ان كان من الاعيان التى لها جهة واحدة
من جهات المنافع او المتعارف المتبادر منها هو الجهة الواحدة وان
كانت لها جهات عديده فلا اجمال فيه وان كان مما لها جهات
عديدة منها كالمبتشرفات اكلها ولبسها وبيعها وشرائها كلها
حرام ففيه اجمال لابد من القرينة لتعيينها فلا اجمال فى الآية الاولى
لان المتبادر منها هو تحريم الوطى وان كان لمسها وتقبيلها با
لشهوة وضمها وشمها ايضا حراما مع ان الآية فى بيان من يجوز
نكاحها من النساء وغيرها واما الآية الثانية فمجملة قطعا الا ان
يقال لحملها على تحريم جميع الجهات لئلا يجعل الحكيم عاريا عن
الفائدة مشتملا للقبح الثانية لا اجمال فى اليد ولا القطع فى
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفاقا لاكثر اصحابنا
والجمهور خلافا للمرتضى فى الاول وشرذمة من العامة فيه وفى
الثانى حجة المشهور التبادر فانه اذا اطلق اليد والقطع تبادر العضو
الى المنكب والابانة حجة المرتضى اطلاق اليد الى الزند والمرفق والمنكب
والاصل فيه الحقيقة حجة الثانى استعمال القطع فى الابانة والجرح والجواب



92

عنهما ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز نخيى من الاشتراك و
التبادر امارة الحقيقة الثالثة لا اجمال فيما نفى فيه الفعل ظاهرا
كقوله صلعم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب و لا صيام الا لمن لا يبيت
الصيام من الليل و لا نكاح الا بولى و لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد وفاقا لاكثر اصحابنا والجمهور الا القاضى لان لا
حقيقة فى نفى الحقيقة واذ قد تعذرت الحقيقة لوقوع الصلوة
ووجودها بدون الفاتحة والصوم بدون النية فى الليل
فتحمل على اقرب المجازات من الحقيقة وهو نفى الصحة لا الكمال
فلا يحصل الاجمال لحجة القاضى اختلاف العرف وترددهم فى امثال
هذه الاقوال بين نفى الصحة والكمال وفيه ان اريد من تردد
العرف فهم بعضهم نفى الصحة وبعضهم نفى الكمال فليس هذا من
الاجمال وان اريد انهم مترددون فى الامرين فلم يرجحوا شيئا
منهما فهو ساقط عن درجة الاعتبار لما عرفت من اقربية نفى
الصحة من الحقيقة وههنا قول بالتفصيل وهو ان الفعل
المنفى ان كان شرعيا كالصلوة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال
وان كان لغويا له اكثر من معنى واحد فهو مجمل واذا احطت

خبوا بما سبق علمت حجة القول وجوابه مصباح المبين ما اتضح
دلالته اما بنفسه نحو الله خالق كل شيء او بغيره نحو واتوا
الزكوة فانها مبينة بقوله صـ فيما سقت السماء العشر ويسمى
ذالك الغير مبينا على صيغة الفاعل وتسمية الاول بالمبين
مسامحة لان متضاح بنفسه بلا مبين والمبين بالكسر اما قول
مفردا او مركب كقوله تع صفراء فاقع لونها فانه بيان للبقرة المجملة
في قوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة واما فعل كصلوته صـ
فانها بيان لقوله تع واقيموا الصلوة ويعلم كون الفعل بيانا اما
بالضرورة من قصده او بقوله بان ما فعله بيان او بامره بفعل
مشابه فعله كما قال صـ صلوا كما رايتموني اصلي فانه احالة على ما
فعله لانه بيان قولي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مجمل موقت
وفعل في ذالك الوقت فعلا صالحا لبيانه فان العقل يقضي بكونه
بيانا له لعدم تجويزه تاخير البيان عن وقت الحاجة ثم اعلم انه
لا خلاف بين اهل الوفاق واكثر اهل الخلاف في جواز كون
الفعل بيانا لعدم مانع الا ما توهمه الخصم وستعرف ضعفه
ولوقوعه كثيرا في الشرع وخالف شرذمة منهم محتجا بان



الفصل بطول فعلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو غير
جايز والجواب عدم تسليم اطولية الفصل من القول فان تقريبا داب
الركعتين مثلا ربما يكون اطول من فعلها ومع فرض التسليم لا نسلم لزوم
تاخير البيان وانما يلزم ذلك لو لم يشرع فيه عقيب الامكان الم تر ان
المأمور لدخول البصرة وهو في الكوفة اذا سار اليها بعد الامر و
دخل بعد ايام لبعد المسافة لا يعد متمردا مؤخرا بل منقادا او معجلا
مع ان عدم جواز تاخير البيان انما هو عن وقت الحاجة لا مطلقا
مصباح لا خلاف بين اهل الوفاق والخلاف في عدم جواز تاخير
البيان عن وقت الحاجة الا على قول من جوز التكليف بما لا يطاق
وانما الخلاف في انه هل يجوز عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا
اشهرها كما هو المشهور جوازه مطلقا واختاره محقق الخاصة والعامة
وعن الحنابلة والصيرفي والغزالي وجميع المعتزلة الا البصري المنع مطلقا
واجاز الكرخي في المجمل وحلاف غيره مما له ظاهر واختار البصري جوازه
في المجمل واما غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فاجاز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي وهو خيرة الجبائي والمرتضى والعلامة في النهاية
وعن الآمدي الميل الى التوقف لنا عدم المانع عقلا الا ما يتخيله الخصم

دسعرف ضعفه مع انه يجوز ان يكون في التاخير مصلحة كالتوطين

ليثاب بالعزم الى وقت الحاجة وكتسهيل الفعل المامور به فان ما

اطّلعه المكلّف قبل وقت العمل ووطّن نفسه عليه وهيّأ اسبابه

فهو اسهل عنده عمّا ليس كذالك ووقوعه شرعا كآية البقرة

وحدّ الزاني والسارق والصلوة والزكوة فان البقرة لم تبيّن

الّا بعد الخطاب وكذا لك تخصيص الزاني بالمحصن والسارق باشتراط

الحرز والنصاب وكذالك تفاصيل اركان الصلوة واحكامها ومقدار

الزكوة وشرائطها الى غير ذالك حجة لما نعين امّا في المجمل فلانه كخطاب

العربي بالزنجي وهو قبيح والجامع عدم فهم المراد وامّا في غيره ممّا له

ظاهر فلانه اغراء بالجهل لانّ المكلّف اذا علم ان الالفاظ لابدّ من حملها

على معانيها الحقيقية الّا ان تنصب قرينة على عدم ارادتها وسمع

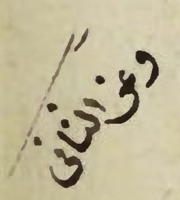
من الحكيم لفظ العام مثلا من دون قرينة على التخصيص فيعتقد انّ

المكلّف به انّما هو مجموع الافراد مع كونه بعضها وذالك قبيح من

الحكيم والجواب عن الاوّل منع الملازمة للفرق بينهما فان المخاطب

بالمثبّه بها لا يفهم شيئا اصلا امّا فيما نحن فيه فيعلم انه مامور

بامر معانيه المحتملة ويوطّن نفسه بالامتثال اذا بيّن الاجمال



94

وعن الثانى بعدم تسليم قبح الاغراء بالجهل مطلقا لوجود التكاليف

الابتلائية والاوامر الامتحانية فى الشرع والعرف كتكليف ابراهيم ع

بذبح ولده وتكليف السيد عبده بما لا يريده ففيما نحن فيه يوطن المكلف

نفسه العموم الى وقت الحاجة فيثاب بذلك فانا حل الحاجة يبين

له ان المراد هو الخصوص و لا مانع من ذلك اصلا حجة الكرخى اما فى الجهل

فبما احتججنا به واما فى غيره فبما احتج به المانع فيه والجواب الجواب

والفطن يتمكن من استنباط حجة البصرى وجوابه مما سبق حجة التوقف

تعارض الادلة وعدم المرجح وقد علمت رجحان المختار على غيره

الفصل الثالث فى الظاهر والماول مصباح الظاهر فى اللغة

الواضح وفى الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة فخرج النص

لكون دلالته قطعية ومن فسر ظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فقد

ادخل فيه كالالفاظ المستعملة فى معانيها الحقيقية عند عدم القرينة

الصارفة عنها سواء كانت المعانى لغوية او شرعية او عرفية كالاسد

فى المفترس والصلوة فى الاركان المخصوصة والدابة فى الفرس فانها

ظاهرة فيها لا فى المعانى المجازية والماول مشتق من آل يؤل اذا رجع

وهو فاسد وصحيح فالاول فى الاصطلاح هو اللفظ المحمول على معناه

ومنتهى

المرجوح والثاني فيه هو المحمول على المرجوح بالقرينة المقتضية له والقرينة

اما عقلية نحو يد الله فوق ايديهم والرحمن على العرش استوى وجاء ربك

فان الدليل العقلي القاطع قرينة لحملها على القدرة والاستيلاء ومجيء

الامر واما لفظية متصلة كقوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان

اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فانها قرينة

على ان قوله انما الصدقات للفقراء والمساكين الخ لبيان المصرف لا

الاستحقاق والملك فان بعض الصحابة كانوا غير مستحقين للصدقة

فلم يعطهم النبي صلى الله عليه وسلم شيئا منها فظنوا انه صلى الله عليه وسلم يظلمهم في المنع فرد الله تعالى

عليهم بالآية الاولى وبين مصرفها في الآية الثانية فمن حملها على ظاهرها

اوجب تقسيمها على الاصناف الثمانية لمكان اللام فانها للتمليك و

من اولها معتمدا على تلك القرينة لم يوجب ذلك او منفصلة كالآيات

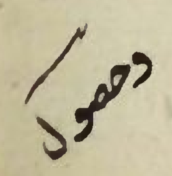
المخصوصة بالسنة والاجماع والتاويل اما قريب كالآيات السابقة

واما بعيد كتاويل الحنفية قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا باطعام

طعام فانهم قالوا بعدم الفرق بين اطعام العدد والمسكين الواحد في

ستين يوما لان دفع الحاجة وانتفاع الفقير المطلوب من التكفير

حاصل بهما وفيه ان الاتمام خلاف الاصل وانه على فرض فضل الجماعة



95

وحصول مؤمنين بينهم يستجاب دعاؤه في المكفّر واما ابعد كتاويلهم
قوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت
وفارق الاخرى بابتداء النكاح او امساك ~~الاولى~~ التي الاولى و
قالوا مقصوده ص ابتداء نكاح ايتهما شئت او امسك التي تزوجتها
اولا وفارق الاخرى واوجبوا ابتداء نكاح ان تزوجهما معا وامساك
الاولى منهما ان تزوجهما مرتبا وفيه انه لا داعي الى ذلك حتى يحتاج
الى التاويل مع ان الفيروز كان جديد الاسلام ولا يعرف شيئا
من الاحكام حتى يخاطب بالمأوّل اعتمادا لسبق علمه به مع ان لفظه
ايتهما دال على عدم اعتبار الترتيب الباب الخامس في الاجماع
والشهرة وفيه فصلان الفصل الاول في الاجماع مصباح
الاجماع في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق جماعة من
المجتهدين على امر ديني يكشف اتفاقهم عن راى المعصوم وينقسم
الى محصّل ومنقول وكل منهما اما بسيط او مركب اما الاول فهو ما
يحصله المجتهد بنفسه من تتبع اقوال الفقهاء واما الثاني فهو ما
لا يحصله بنفسه ولكنه يطلع على مدع للاجماع في حكم من الا
حكام فينقله عنه واما الثالث فهو اتفاقهم على حكم بقول واحد

واما الرابع فهو اتفاق المجتهدين في حكم من الاحكام على قولين او اكثر لا

نايد عليهما كالغسل بوطي الدبر فانهم اختلفوا في ذالك فقيل بوجوب

الغسل بوطي دبر المرئة والغلام وقيل بعدم وجوبه في شيء منهما

فانعقد الاجماع على هذين القولين فالقول بوجوبه في المرئة دون

الغلام خرق الاجماع المركب ثم اعلم ان لمعرفة الاجماع طرقا ثلثة الاول

ما اختاره قدماء الاصحاب رضوان الله عليهم من انه اذا اجتمع

جميع العلماء على قول فهو كاشف عن قول المعصوم لكونه من العلماء

وسيدهم فاذا علم ان العلماء يجمعون على هذا القول علم اجمالا انه ع

داخل فيهم وموافق لهم فلابد ان المعتمد هو قوله فلا فائدة للاجماع

لان نقول فائدة الاجماع انما هو العلم التفصيلي بقوله ع والحاصل

في المقام هو العلم الاجمالي بكونه داخلا فيهم وانما حصل هذا العلم عن

الاجماع فكيف يرفع فائدته ولهذا اشترطوا وجود شخص غير معلوم

النسب في جملة المجمعين وحكموا بنفي الضرر فيه بخروج من يعرف نسبه

وهذه طريقة جيدة لا منكر لها منهم لكن الاطلاع عليها في هذه الان منه

غير ممكن عادة الا منقولا من القدماء لان دخول الامام الغايب

بشخصه فيهم مستبعد جدا الثاني ما اختاره الشيخ ره من ان

96

جميع الازمنة للخلو من اللطف يعني رئيسا حافظا للشريعة عالما با

حكامها كي ان زاد المؤمنون شيئا فيها ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم

ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم فاذا وجد بين العلماء قول في حكم

ولم يعرف له دليل ولا مخالف فانا نجزم ان الامام ع راض بذلك وهو

مختاره والا لوجب عليه الظهور وردع الامة عن العمل بذلك القول

وفيه ان وجوب الردع انما هو عند عدم المانع ونحن اذا تسببنا في

غيبته فكيف يجب الظهور والردع مع ان عدم الردع وخلاف مقتضى

اللطف في امثال زماننا اكثر من ان يحصى كتعطيل الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر وسد ابواب اقامة الحدود واقامتها على غير المحدود والثا

ما اختاره جماعة من المتاخرين من انه يمكن العلم براي الامام من تصفح

فتاوى الاعلام من الفقهاء الكرام فانه لا شبهة في انه اذا رأى افتاء

بعضهم بحكم ثم اطلع على العدل الآخر انه افتى ايضا بذلك ثم على الآخر فا

الآخر حتى لم يبق في ذلك الحكم مخالف منهم حصل له العلم بانه مختار

رئيسهم وراى امامهم سيما اذا لاحظ بان بعضهم نسبوه الى العلماء وآخر

نفى الخلاف عنه وسيما مع اختلافهم في الاحكام بحيث لا يخفى على الخاص

والعام ان للاخبار الضعيفة تاملا وللاقوال النادرة مائلا

فمع هذا الاختلاف الشديد والتشاجر الوكيد كيف اتفقوا على الحكم الوحيد
وان هو الا لعلمهم براى رئيس الرشيد فهذه الطريقة في غاية الجودة
لم ينكرها الا مكابر وعنيد فمعنى الاجماع على هذه الطريقة هو اجتماع
طائفة من الاعلام في حكم من الاحكام بحيث علم من اجتماعهم رضاء المعصوم
بالحكم المحكوم فلا يشترط فيه دخول مجهول النسب والشخص الامام و
خرجني
قوله ولا يضر فيه خلاف بعض الفقهاء والظاهر ان مرجع اجماعات المتأ
ليس الا الى هذه الطريقة مصباح الحق وقوع الاجماع وامكان العلم
به وحجيته لان اكثر المسائل الفقهية لا مستند لها غير الاجماع كما
لا يخفى على المتتبع فمن ذلك ما ورد ان الرجل اذا شك في افعال الوضوء
يفعل كذا واذا الجنب غسل محله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وحرمت
عليكم الميتة ويا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر فمع ورود
هذه الاحكام بصيغة المذكر كيف يحكم باشتراك النساء والخناثى
معهم وهل هذا الا للاجماع بالاشتراك وكذلك الحال في الخطابات
الشفاهية المختصة لحضار مجلس الخطاب على ما هو الصواب الا ترى
شفاهيا
انا لم نقل بوجوب صلوة الجمعة والعيدين لكون الامر الوارد في شفاهيا
ونحن قائلون بغسل الثوب من ابوال ما لا يؤكل لحمه مثلا مع كونه
شفاهيا

شفاهيا ايضا لان الاجماع على الاشتراك مفقود في الاول وموجود

في الثاني وكذا اذا سمعنا الامر بشيء فقد نفهم الوجوب وقد نفهم الندب

مع عدم القرينة كالاوامر الواردة في دعاء يوم العرفة والجمعة وغيرهما

ولا داعي لذلك الا الاجماع بل ادعى بعض الاجلة ان مسئلة من المسائل

الفقهية لا تتم من حديث او آية الا بانضمام الاجماع وبالجملة لا نزاع

بين علماء الخاصة المعتبرة اقوالهم في وقوع الاجماع والعلم به وحجيته

وانما الخلافات الآتية في المواضع الثلثة قد نشأت من العامة ونسبة

بعضهم كالحاجبي الخلاف في الاول الى بعض الشيعة اما فرية او نسبة

الى بعض من لا يعبؤ به واذ قد عرفت وقوعه وبعضا من محل وقوعه

واثبات اكثر الاحكام به علمت امكان وقوعه وحجيته ايضا ومما

يدل على الاخير خبر عمر بن الحنظلة عن الصادق ع وفيه بعد امره ع بالاخذ

المجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه وما روي ان من فارق جماعة

المسلمين خلعت ربقة الايمان من عنقه مع ان الاجماع هو الخبر القطعي

العالي سندا لكونه كالشفاعي ذي المعصوم والا انه لم ينقل عنه ع

بالالفاظ والطريق المعنعن فاذا كان الخبر الظني الذي يحتمل في الفاظه

وسنده الف احتمال الحجة فاما بال القطعي المحفوظ من جل الاحتمال والمحذور

عن كل الاخلال واحتجاج ماف الاجماع كالنظام والنادد من قاصري اصحابنا

بان مستند الاجماع اما قطعي او ظني وليس الاول والا لوصل الينا

مع انه كان يغني عن الاجماع وليس الثاني ايضا لقضاء العادة بامتناع

الاجماع على الظني مردود بمنع لزوم وصول القطعي وبمنع اغناء القوي

عن الاقوى فان مراتب القطعيات مختلفة والاقوى مقدم على القوي

وبمنع امتناع الاجماع على الظني واحتجاج منكري امكان العلم به بانتشار

الفقهاء شرقا وغربا بحيث لا يمكن معرفة اشخاصهم فضلا عن ارائهم مع

احتمال عدول بعضهم عن رايه بعد الاجماع مندفع بان العلم باجماعهم

على احكام المجمع عليها ككون الحدث ناقضا للوضوء والوضوء شرطا

للصلوة ووجوب صلوة اليومية الى غير ذلك من البديهيات التي

لا يرتب فيها احد فالشبهة لا تدفع البداهة فاسد لان منكري حجيته

بقوله تعالى ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء

فردوه الى الله والرسول الدال على انحصار المرجع في الكتاب والسنة

وبجواز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجمع منقوض بان اثبات

النبي لا يقتضي نفي ما عداه فتبيانية الكتاب ووجوب الرد الى الله

والرسول لا ينافي تبيانية الاجماع ووجوب الرد اليه ايضا وبالفرق

بين الشاهد

98

بين الآحاد والمجموع فان كل واحد من احاد العسكر لا يتمكن من فتح البلاد
بخلاف المجموع مصباح اتفق الاصحاب على عدم جواز خرق الاجماع
المركب لان المعصوم داخل في احدى الطائفتين فالخرق على خلاف
الحق قطعا فالثالث بطريق اولى واختلف اهل الخلاف فقال اكثرهم
بعدم الجواز مستدلا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب
فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم
القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما الممنوع مخالفتهما اذا
حكموا بنفي التفصيل فالقول به فيما اذا لم يقولوا بشيء فلا وقال بعضهم
بالجواز محتجا بان اختلافهم على القولين يدل على ان المسئلة اجتهادية
وكلما كان اجتهاديا يجوز فيه العمل بما ادى اليه الاجتهاد فلا يكون
اجماعهم على القولين مانعا منه والجواب عدم تسليم كلية الكبرى حتى فيما
نحن فيه لانعقاد الاجماع عليهما بعد الاجتهاد وذهب بعضهم الى التفصيل
وقال ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فكالاول والا فكالثاني
مثال الاول كالمشتري اذا دخل الكبرى ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع
الرد وقيل بل يجوز ردها مع ارش النقصان وهو التفاوت قيمتها
بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث رافع لما اتفقا عليه من عدم

جواز ردّه مجانا ومثال الثاني كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون
والجبّ والعنن والرتق والقرن فقيل يجوز فسخه بكلّها وقيل
لا يجوز بشيء منها فالقول بالفسخ ببعضها وبعدم الفسخ بالآخر
قول ثالث مطابق في الاقدّ مع الاوّل وفي الثاني مع الثاني وهذا
اجود الاقوال على اصولهم لعدم اشتراطهم دخول المعصوم بل الاجماع
من حيث انّه اجماع حجّة عندهم فاذا لم يخالفه التفصيل فايّ مانع
منه مصباح لا يجوز تعاكس شطري الاجماع المركب عندنا
لانّ الامام ع مع واحد منهما قطعا فرجوع كلّ منهما الى مذهب
صاحبه يستلزم رجوع الامام عن قوله الّا اذا ثبت انّ كلا
القولين منه ع وانّما صدر احدهما من باب التقيّة فيجوز
التعاكس ح لانّه لا يستلزم رجوعه ع عن قوله لكونهما منه ع لكن
القول بكون قوله ع من باب التقيّة خلاف الاصل لا يقال به الّا مع
الثبوت واثباته اصعب من صحة السلوك في درجة التي بول :
مصباح المحقق حجّية الاجماع المنقول لانّه في حكم خبر الواحد فاذا
كان حجّة كان حجّة ايضا مع انّه اعلى سندا من الخبر الواحد لكثرة
الوسائط في الثاني دون الاوّل لان مدعيه يدّعي علمه براي



99

المعصوم مع ان الدليل العقلي القطعي الدال على حجية الظنون كما سيجيء

فلعله دليل واضح للمقام وكذا اية النباء وقد يستدل بالاجماع فهو

لكونه منقولا بالنسبة الينا لا يجوز التمسك به والا لزم الدور واحتج

منكر حجيته بحرمة العمل بالظن خرج ما خرج كخبر الواحد وبقي الباقي

ومنه محل النزاع مردود بما سيأتي من انسداد باب العلم وانحصار

الطريق في العمل بالظن والحاصل انا لا نسلم حرمة العمل بالظن بل نقول

بوقوع العمل به في عصر النبي ص والائمة ع ايضا وكذا احتجاج الغزالي

وبعض الحنفية القايلين بحجية المنقول بالتواتر دون المنقول

بالاحاد بانه اصل من اصول الفقه فلا يثبت بخبر الواحد لانه معارض

بالسنة فانها ايضا اصل منها بل من اعظم الاصول وقد قبل بخبر الواحد

ثم اعلم ان الاجماع المنقول كخبر الواحد في جميع احكامه واقسامه

كتعارضه مع الاجماع المنقول الآخر ولزوم الاخذ بالراجح وكونه

مسندا او مرسلا وصحيحا وضعيفا اما الاسناد والارسال فيحصلان

باتصال السند الى الناقل وعدمه وكذا الصحة والضعف يحصلان

بعدالة الناقل وعدمها ثم اعلم ان بعض الاجماعات كالمستفاد من طريقة

الشيخ والاجماع الظني اى الاجماع الذي يدعيه بظنه حصوله ويعبر عنه

بقوله الظاهر انه اجماعي اولعله اجماعي ليس بحجة عندهم فكيف يعتمد على الاجماع
المنقول المطلق مع عدم العلم بكونه من المقبول او المردود فعلى هذا
لا يبقى الاعتماد على الاجماعات المنقولة الا ان يعلم انها من الاول
لا الثاني وقد يذب عن هذا الاشكال بان اطلاقهم الاجماع في عدم
تقييده بانه على ما اصطلح الكل عليه مع عدالتهم وعلمهم بحجية الذي ليس
وان المطلق ينصرف الى الفرد الشايع فارادة خلاف المصطلح حين
الاطلاق تدليس دليل على ان المراد منه انما هو الاجماع المقبول عند الكل
فاينما وقع لفظ الاجماع في كلامهم لزم حمله على الاجماع المصطلح القطعي
الا ان يقيد بما يخرجه عنه كقوله على طريقة الشيخ او على مذهبه او
الظ انه اجماعي اولعله او كانه وما يجري مجراهما الفصل الثاني
في الشهرة مصباح الشهرة هي اتفاق جماعة من الفقهاء في حكم
من الاحكام بحيث لم يصل الى حد الكشف عن رأي المعصوم سواء
كان لها دليل ام لا واختلفوا في حجيتها فمنهم من قال انها تعبد اعني
انها دليل شرعي امر الشارع باتباعها ومنهم من قال انها من حيث
افادتها الظن ومنهم من منع منها واوسط الاقوال اوسطها
وفاقا للفاضل القمي وصاحب المعالم واليهما مال شيخنا البهائي وهو المنقول

عن الشهيد

عن الشهيد ره لانه لا شبهة في انا اذا راينا اعاظم الاصحاب قد افتوا

بحكم لا دليل له مع ملاحظة ورعهم و دقتهم واختلافهم العظيم في اكثر

الاحكام وعدم قصورهم في فحص الادلة وعدم اجترائهم للفتيا واحتياطهم

الشديد يحصل لنا ظن اقوى مما يحصل من الاخبار الصحاح وان كان

في الطرف المخالف دليل قوي بل كلما كانت الادلة في الجانب المخالف

اكثر واقوى يتقوى الظن الحاصل من الشهرة ويضعف ذلك

الجانب لان دليل طرف الخلاف لو كان قليلا ضعيفا فيما يظن عدم

وجدانهم له او عدم اعتمادهم عليه مع الكثرة والقوة يستبعد عدم

اطلاع الجم الغفير عليه معه ثم نقل عن بعض الاجلة انه كلما عثر على

دليل في طرف اشتد ظنه في احقية الطرف الاخر المشهور كما نقل عن

المحقق الخوانساري انه كتب عالم من علماء الاخبار رسالة في حرمة

شرب وارسلها اليه فاجابه باني كلما ارى الاخبار متظافرة متكاثرة

يقوى ظني في اباحته لانه لا بد اما ان نقول بعدم وجدانهم لها او

بعدم فهمهم اياها وكلا الامرين بعيد كل البعد وقبيح كل القبح و

لان الاصل بعد انسداد باب العلم العمل بالظن خرج ما خرج

كالقياس وبقي الباقي ومنه الشهرة احتج الاول بوجوه الاول

قول الباقر ع لزرارة وقد سئل عن الخبرين المتعارضين خذ بما

اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه

الثاني قوله تع هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانه

لا ريب في ان الاستفهام انكارى فيدل على نفى الاستوى بين عالم

الاحكام الشرعية وجاهلها في جميع ما يتعلق بالعلم ومنه الشهرة و

الشهرة بين الجهال ليست بحجة فيكون شهرة العلماء حجة والا لزم الاستوى

اما ان المراد من العلماء على عالمى الاحكام فلان العالم وان كان

اعم منه بحسب اللغة لكنه يطلق في العرف اطلاقا شايعا على من

كان العلم ملكة له والعالم بالاحكام فرد منه واما العموم فقد

فهم من حذف متعلق يستوى ولو لم يكن العموم مرادا لذكر متعلقه

بانه لا يستوى مع الجاهل في امر كذا واما ان المراد متعلقات العلم

فلتعليق نفى الاستواء على العلم وقد اورد بان نفى الاستواء بين

العالم والعامى يقتضى رجوع الثاني الى الاول فالعلماء اما يرجعون

الى الذين حصلت الشهرة من اقوالهم ويتبعون فتياهم المشهورة

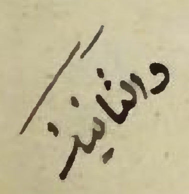
ام لا فعلى الاول يلزم الاستواء الراجعين مع العامى في الرجوع الى

غيره وعلى الثاني يلزم استواء المرجوعين اليهم معهم في عدم الرجوع

اليهم

اليهم واجيب عنه بوجهين الاول ان جهة رجوع مختلفة لان رجوع العامى
ليس الا على سبيل التقليد ورجوع العلماء ليس من هذا الباب بل هو
اجتهاد من باب تحصيل الظن للحكم الشرعى والثانى ان العامى يرجع
الى واحد من العلماء مخصوص والعالم لا يرجع اليه بل الى القدر المشترك
الحاصل من انضمام اقوالهم وحصول الجوابين ان جهة الرجوع مختلفة
فلم يلزم الاستواء بينهما واعترض ايضا بان الاية نزلت فى علم
واجيب بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل مع انه من التفاسير
الباطنية ونحن مكلفون بالظواهر الثالث قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنباء فتبينوا الخ وجه الدلالة ان الشهرة نباء فدلت الاية بمفهومها
شرطا وصفة على عدم وجوب التبين عند مجى العادل وعدم وجوب
التبين وان كان اعم من القبول والرد الا انا نقول بوجوب القبول
والا لكان العادل اسوء حالا من الفاسق واعترض بان مفهوم
الاية اعم من ان لم يجى احد او جاء لكنه عادل او مجهول الحال و
العام لا يدل على الخاص واجيب بان الاخير خرج بالدليل والاول
لا يناسب نفى وجوب التبين لانه انما يناسب مع وجود الموضوع
مجانة لا يصار اليه الا مع القرينة واعترض ايضا بان اقصى ما تدل له

الآية حجية المنقولة منها ولجيب بان حجية المحصلة تثبت بطريق
اولى واورد ايضا بان الخطاب شفاهي فلا يعمنا واجيب بعدم القول
بالفصل والجواب عن الاول ان المراد الشهرة الاجماع بقرينة العلة المنصوصة
ولو سلم فانما يدل على حجية الخبر المشهور لكونه جوابا عن السؤال في علاج
الاخبار المتعارضة الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل وفيه اشكال
وعن الثاني ان الظاهر المتبادر من سياق الآية هو نفي استواء الواحد
فقط والتخصيص وان كان خلاف الاصل لكن السياق في بينة له وعن
الثالث ان الثابت من الآية حجية خبر العادل لا حجية المقدر المشترك
الحاصل من انضمام قيام الاجتهادية ولو سلم فيلزم حجية فتوى
المجتهد للآخر لعدم فرق بينهما وهو باطل اجماعا احتج المانع بان
المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجيتها مستلزم لعدم حجيتها وما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل والجواب ان اشتهار عدم حجيتها
مما لا اصل له فرب مشهور لا اصل له بل ادعى بعض الاجلة بانه تتبع
ووجد ان المشهور حجية الشهرة وقد يجاب بان المشهور نفي عدم
حجيتها انما هو في المسئلة الاصولية والشهرة المدعاة حجيتها انما
هي في المسئلة الفرعية ووجه الفرق بناء الاول على الدليل القطعي



والثانية على الظنّي تكون حجة في الفروع دون الاصول وهو غير مسلّم لعدم
الفرق بينهما بل رب شبهة اقوى مما يثبت به المسائل الاصولية كما لا
يخفى على المتتبع ثم اعلم انّ الشهرة كخبر الواحد في جميع احكامه واقسامه
ككونها متعارضة مع الشهرة الاخرى ولزوم الاخذ بالراجحة وكونها
مسندة ومرسلة وصحيحة وضعيفة وقد تكون محصّلة ومنقولة و
بسيطة ومركبة كما مرّ في الاجماع الباب السادس في السنة
مصباح السنة قول المعصوم او فعله او تقريره غير العادي
والحديث هو ما يحكى احدها واما حكايتهم عليهم السلام الحديث القدسي عن
الله تعالى فداخل في السنة ان كانت بعباراتهم عليهم السلام وحكاية هذه الحكاية
عنهم عليهم السلام داخل في الحديث وان لم تكن بعباراتهم فخارجة عنهما كما ان
نفس الحديث القدسي خارج عنهما وعن القران والقرآن هو كلام
الله المنزل للاعجاز والحديث القدسي هو كلام الله المنزل لا للاعجاز
واما الخبر فيطلق تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل
الانشاء اما الاول فقد عرفت تعريفه واما الثاني فهو كلام لنسبته
خارج في احد الازمنة تطابقه اولا وقولنا في احد الازمنة لادخال
نحو سيقوم زيد لان فيه نسبة بالنظر الى الاستقبال بها يعتبر صدقه

وكذبه لا باعتبار النسبة الحالية والا يلزم اهمال كل خبر استقبالي لعدم النسبة

في الحال فلا برد ما قد يتوهم من ان النسبة ليست بموجودة في حال التكلم

حتى تطابق الخارج الاستقبالي ولا تطابقه فيخرج الخبر الاستقبالي عن

عن الحد والمراد من الخارج والخارج عن مدلول اللفظ سواء كان في الذهن

او في جملة الاعيان الخارجية فدخل في الحد نحو علمت واما الانشاء فهو كلام

لا خارج لنسبة فقولنا زوجت اذا استعمل على وضعه الحقيقي الاخباري

فلا بد ان يكون التزويج واقعا في نفس الامر بغير هذا اللفظ حتى تطابق

النسبة الواقعة فيه لذلك الغير بخلاف ما اذا استعمل في الانشاء فانه

لا خارج له حتى تطابق النسبة الواقعة فيه لذلك الخارج بل التزويج

يحصل في الحال بهذا اللفظ وهو موجد له اذا عرفت ذلك فاعلم ان الخبر

على قسمين متواتر وآحاد فالاول ايضا على قسمين متواتر باللفظ ومتواتر

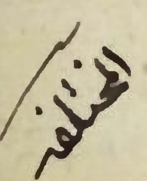
بالمعنى اما المتواتر باللفظ فهو خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه

وقيد النفس لاخراج خبر جماعة علم صدقه بالقرائن الخارجية اما العصمة

المخبرين واما لكون الخبر محفوفا بالقرائن واما العلم بالمخبر به ضرورة او

نظرا واما الاحاد فهو ما لم يبلغ حد التواتر كثرت رواته او قلت واما المتواتر

بالمعنى فهو الخبر المستفاد من المعنى المشترك بين الاخبار المتكثرة في الوقايع



المختلفة كشجاعة علي عليه السلام المستفاد من قولهم قتل علي ع في البدر ابا جهل
وفي الخندق عمروا وفي الخيبر مرحبا وفي الاحد الابطال مصباح لا خلاف
بين العلماء في امكان التواتر ووقوعه وافادته العلم للقطع بوجود البلدان
النائية والامم الخالية حتى انه لا فرق عندنا بينه وبين المحسوسات وخلاف
بعض كفرة الهند كالسمنية والبراهمة في امكانه وافادته القطع مما لا يعبؤ به
واحتجاجهما المراد بجواز الكذب على الآحاد فكذا المجموع لتركبه منها واذا
جاز الكذب عليها جاز عليه وبلزوم تصديق اليهود والنصارى
فيما نقلوه متواترا عن نبيهم من انه لا نبي بعدي وبلزوم تناقض
المعلومين اذا حصل التواتران على نقيضين وبلزوم الامتناع العادي
لكونه كاجتماع الخلق الكثير على طعام واحد وبلزوم عدم الفرق
بينه وبين الضروريات كالسماء فوقنا على تقدير افادته العلم الضروري
مع ان بينهما بون بعيد لكون الثاني اقوى منه وبلزوم الاجماع على افادته
العلم الضروري مع انا مخالفون فيه مردود بالفرق بين الآحاد والمجموع
في الاول وبعدم حصول الكثرة المعتبرة في التواتر في الثاني مع ان عدم
العلم بها يكفي في المنع وبامتناع التواترين على النقيضين في الثالث و
بعدم تسليم كونه كالمشبه به في الرابع لان دواعي النفوس مختلفة في الاكل

د الملبوس لاختلاف الشهوات بخلاف الخبر فانه لا يمتنع اجتماع الخلق الكثير على
سماعه مع انا لا نسلم امتناع الاجتماع في الطعام ايضاً ويجوز ان لاختلاف نوعي
الضرورة في افادة العلم سرعة وبطئه بالاستيناس وعدمه في الخامس
ويجوز الخلاف في الضروري عناداً في السادس كما وقع من السوفسطائية
المنكرين للمحسوسات مع ان الاخيرين على تقدير تسليمها واردان على من
قال بافادته العلم الضروري مصباح الحق ضرورية العلم المستفاد من
التواتر كما هو المشهور بين اصحابنا والجمهور وهو خيرة العلامة والحاجبي
والبيضاوي وعن الكعبي والبصري وامام الحرمين انه نظري وقال العضد
ان الغزالي مال الى انه قسم ثالث وانكره الاسنوي وقال ان مقتضى كلامه
في المستصفى موافقة الجمهور وعن المرتضى ره والآمدي التوقف و
ذهب الفاضل القمي الى التفصيل ونسبه الى الشيخ والمرتضى لنا انا نقطع بما
افادة الخبر المتواتر بحيث لا يتوقف الجزم على توسط الصغرى والكبرى
كما هو شان الضروريات فلو كان نظرياً لتوقف على ذلك لكونه عبارة
عن ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول والقول بمنع عدم الاحتياج
اليه في المتواترات بل العلم الحاصل منها موقوف على العلم بان المخبر عنه
محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤن على الكذب مندفع بمنع التوقف

عليهما ولهذا

عليهما لامكان ترتيب المقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليهما لامكانه في
الضروريات ايضا فانه يمكن ان يقال الاثنان منقسم بمتساويين وكلما
كان كذلك فهو زوج فالاثنان زوج والكل مشتمل على جزء الآخر وكلما
كان كذلك فهو اعظم فالكل اعظم مع انهما ضروريان اجماعا وهذا هو
دليل اهل النظر وقد عرفت جوابه وقد يستدل للمختار بان النساء و
الصبيان والبله اللاتي لا يقدرون على النظر اذا سمعوا من جماعة
وجود الهند ثم من اخرى فاخرى الى ان حصل التواتر فقد حصل لهن الجزم
بوجوده من دون نظر وكسب فكيف يتمكن من القطع بالنظريات من لم
يتمكن من النظر وفيه ان للمذكورات ايضا معلومات نظرية مستفادة
من المقدمات المرتبة عندهن وان لم يتفطن لها من حيث هي مقدمات
والنظري ما كان مستفادا من المقدمتين وان لم يعلمها الناظر من حيث
هي هي احتج الغزالي بانه لا بد في حصول العلم من التواتر من حصول مقدمتين
لكنه لا يفتقر الى ترتيبهما ولا الى الشعور بتوسطهما في حصوله بل
هما حاضرتان في الذهن اضطرارا فلم يكن ضروريا ولا نظريا وفيه
ان عدم افتقاره في الحصول الى ترتيبهما ولا الى الشعور بتوسطهما
دليل على انه ضروري مع ان العلم منحصر في الضروري والنظري اجماعا

فالقول بالواسطة خرق لحجة المرتضى مع تعارض الادلة وعدم المرجح

وقد عرفت رجحان المختار احتج المفصل بان العلم الحاصل من التواتر

قد يكون ضروريا كاخبار البلدان النائية وقصص الامم الخالية و

وقائع الملوك ومعجزة النبي صلى الله عليه وسلم ومعانيه فان القطع بها لا يحتاج الى

المقدمتين وقد يكون نظريا مستدلا بالدليل مفتقرا الى المقدمتين

من كون المخبر عنه محسوسا وعدم تواطؤ الجماعة الكثيرة على الكذب

كالعلم الحاصل من تواتر النصوص الدالة على معجزات النبي صلى الله عليه وسلم وامامة الائمة

والجواب منع الفرق بينهما الا ان الاولى الكثرة قرعها على الاسماع

صارت ما نوس واسرع انتقالا اليها من الثانية مصباح

اشترط الاصوليون في تحقق التواتر امورا منها كون المخبرين بالغين

في الكثرة حدا يؤمن معه تواطؤهم على الكذب عادة ومنها كون علمهم

مستندا الى الحس فوحدة الله تعالى وحدوث العالم لا يثبت به ومنها

استواء الطرفين والواسطة بمعنى بلوغ كل واحد من الطبقة الاولى

والاخيرة وما بينهما الحد الكثرة المعتبرة في التواتر وهذا الشرط

انما هو فيما اذا تعددت طبقة الناقلين واما اذا لم يتعدد فلبنتفي الشرط

لعدم الواسطة حتى يعتبر فيه ذلك ومنها ان لا يكون سامع الخبر عالما

[illegible]

به لاستحالة تحصيل الحاصل ومنها عدم سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد
نفي موجب الخبر واختص به السيد المرتضى ره واستحسنه المتاخرون
وهو في موضعه وبه يجاب عن منكري حصول العلم من خبر الغدير
والكفرة المنكرين لمعجزات نبي الله القدير فان الشبهة المستقرة في
قلوبهم والتقليد الراسخ في نفوسهم قد اعماهم عن ادراك الانوار
واحجبتهم عن مشاهدة حقوق الاخبار ولعمري ان الوصول الى الحق
حقيق للابرار ذلك فضل الله لاحظ فيه للاغيار ثم اعلم ان بعضا
من العامة اشترط شروطا ككون المخبرين مسلما وعادلا والا لافاد
اخبار النصارى بقتل المسيح العلم به وكونهم غير مجتمعين في بلد والا
لم يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونهم مختلفين نسبا ودينا ووطنا
وكلها وكيكة لا يليق بالجواب عنها ونسب الحاجبي اشتراط دخول
المعصوم فيهم الى الشيعة وهو فرية او اشتباه للتواتر بالاجماع

مصباح الحق ان خبر الواحد المحفوف بالقرائن الخارجة او الداخلة
قد يفيد القطع وفاقا لجمع من المحققين للقطع بموت ولد الملك اذا اخبرنا
به مع انضمام بعض القرائن كالصراخ والجنازة المشتملة على الاغشية
العالية وخروج الملك ونحو جاته واكابر مملكته على هيئة

المصايبين لكنه لم يوجد في امثال زماننا خبر موصوف لهذه الصفة وانما
كان حاصلا للصحابة والمقاربين بعضهم واحتجاج المانعين بلزوم تناقض
المعلومين اذا ورد خبران متناقضان وبلزوم وجوب قطع المجتهد
بخطئة مخالفه وهو خلاف الاجماع وبلزوم كونه عاديا مطردا كالخبر
المتواتر وليس الامر كذلك مدفوع بعدم تسليم جواز ورودهما متناقضين
وبعدم تسليم الاجماع وعدم الاطراد ثم اعلم ان الحق جواز التعبد عقلا
بخبر الواحد الخالي عن القرائن المفيدة للعلم بصحة مسنده وصدق مضمونه
ولا يلزم منه محال ولا قبح ونقل الاجماع في المقام جماعة من الاعلام
وخلاف ابن قبة مما لا يصغى اليه واستدلال بعض العامة المانعين من
جواز التعبد به بادائه الى تحليل الحرام وتحريم الحلال مدفوع بان تحليل
الحرام النفسي الامري بالادلة غير مضر للمجتهد بل هذا واجب عليه والقول
بان للمحرمات قبحا ذاتيا وان خواصا لا يزول بادراكها جهلا كقساوة
القلب الموجبة لها الحرمة فيجوز في العمل بالخبر الواحد يورث الوقوع في تلك المفسدة
مردود بان الشارع لما جوز العمل به مع كونه موجبا لتلك المفسدة علم
انه اما رفع تلك الخاصية منها في صورة ادراكها بالاجتهاد او تدارك
هذا النقص بشيء آخر من الاعمال الشاقة وكذلك احتجاجهم بانه لو جاز

التعبد به

١٠٦

التعبد به في الاخبار عن النبوة لما انه في الاخبار عن الله تعالى ايضا فيلزم

قبول نبوة كل مدع لها للفرق الواضح بين الاول والثاني بالاحتياج

في اثبات المقصود الى المعجزة الخارقة للعادة في الثاني بخلاف الاول

مصباح اختلف الاصوليون في جواز العمل بخبر الواحد العاري

من القرائن فذهب جميع المتاخرين واكثر القدماء من الخاصة والعامة

الى الجواز وعن السيد وبني زهرة والبراج وابن ادريس المنع من ذلك

وهو المحكي عن القاساني وابن داود من العامة ثم اختلفوا في طريق

اثباته فذهب بعضهم الى ان الطريق اليه هو السمع وبعضهم هو العقل

وبعضهم هو السمع والعقل والحق جواز العمل به عقلا وسمعا الوجه

الاول الاجماع فانا تتبعنا كتب الاخبار والسير وجدنا انتشار

العمل به في زمن الرسول صلى الله عليه وآله والائمة والتابعين في وقايع كثيرة

تحصل لنا العلم باتفاقهم الكاشف عن راي المعصوم على ذلك

وقد روى الخاصة والعامة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يرسل الآحاد من

اصحابه الى القبائل لتعليم الاحكام وهم يروون الاخبار المسموعة منه صلى الله عليه وآله

وكانوا يقبلونها من غير نكير مع ان تدوينه في الكتب وضبطه

وتصحيحه وجرح رجاله وتعديلها شاهد صدق للمدعى وكذا

والاجماعات المنقولة في المقام ادلة واضحة للمرام كما نقل عن الشيخ والمحقق

والعلامة وادعاه صاحب المعالم والفاضل القمي والحاجبي فقد تحقق

مما ذكرنا من الاجماعات محصلا ومنقولا ومن تقرير النبي ص والامام ع

ان جواز العمل بهذه الاخبار كالشمس في وسط النهار الثاني ان باب

العلم منسد في امثال زماننا الا في الضروريات ونحن مكلفون بما

كلف به الاصحاب والتابعون فلابد من القول بجواز العمل بالظن والا

لزم تكليف ما لا يطاق اما الاول فلان الادلة منحصرة في الكتاب

والسنة والاجماع والدليل العقلي والاولان لا يفيدان الا الظن

والثالث لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام والرابع لا يفيد اكثره

الا الظن كاصل البراءة والاستصحاب والقاطع منه لا يفيد الا

بعض الاحكام اجمالا ولا تحصل تفاصيلها الا بانضمام الادلة الظنية

اليه واما الثاني فللاجماع على الاشتراك الا في مواضع مخصوصة فاذا

ثبت وجوب العمل بالظن تعين وجوب العمل بهذه الاخبار المفيدة

للظن لعدم فرق بين افراده من حيث هو فان ما ثبت بالدليل القاطع

لا يقبل التخصيص الثالث لا ريب ان العمل بالظن راجح والعمل

بالوهم مرجوح عقلا فلو لم يجز العمل بالظن مع فرض عدم القطع

في امثال

١٠٨

في امثال زماننا الى ترك العمل بالوهم وهذا ترجيح للمرجوح على الراجح وهو قبيح

بالضرورة فثبت وجوب العمل به لكونه مما يفيد الظن الرابع ان ترك

العمل بخبر الواحد ضرر مظنون وكل ضرر مظنون يجب دفعه الخامس

قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان التحضيض المستفاد

من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وكونه علة للتفقه والانذار دال على

وجوبهما فيدل على وجوب اطاعة المستمعين للانذار فدلت الآية

على وجوب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام وقبول الاقوام قول

الطوائف ولا ريب ان الطائفة تطلق على الثلثة فاذا لم يشترط فيها

عدد التواتر دل على قبول خبر الواحد ويمكن ان يقال في وجه الدلالة

ان لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجه عن ظاهره و

اقرب المجازات الطلب الحتمي لعدم معنى لندب الحذر او اباحته فوجوب الحذر

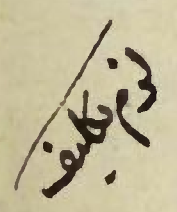
بخبر الواحد دل على قبوله وهو جيد ايضا والقول بان التفقه ظاهر

في الاجتهاد فدلت الآية على وجوب عمل المقلد بفتوى الفقيه وهو ليس

بمحل النزاع فاسد لانه موقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية في التفقه و

اثباتها اصعب من صحة المسئول في وجه القبول وكذلك الاعتراض

بامكان كون التفقه في العقايد لانّ الخطاب انّما هو للمؤمنين واتصافهم با
الايمان لايكون الّا بعد علمهم بها السادس قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبيّنوا فدلّت الاية بمفهومها شرطا وصفة على عدم وجوب التبيّن عند
مجئ العادل والاعتراض بضعف دلالة المفهوم سيّما في اثبات اصل من
الاصول لا وجه له لكونه من الادلة الشرعيّة التي يجب التمسّك بها
ولعدم الفرق بين الاصول والفروع في اثباتهما بالادلّة الظنيّة
حجة المانعين قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتّبعون الّا
الظنّ وانّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئا وغير ذلك من الايات
الدالة على المنع من العمل بالظنّ والجواب انّ هذه الايات انّما تفيد
حرمة العمل بالظن ولا ريب انّ مفادها ايضا ظنّي لظنيّة دلالة
الالفاظ فتدلّ على عدم جواز الاحتجاج بها على حرمة الظنّ وكلّما
دلّ على ابطال نفسه لا يصح الاستدلال به مع انّ الاية الاولى من الخطابات
الشفاهيّة فلا تعمّنا ولا اجماع في اشتراكنا مع المشافهين في المقام والايات
الباقية ظاهرة في ذم الكفرة التابعين لظنونهم في اصول الدين كما يدلّ
على ذلك سياقها ومع فرض تسليم عموم الايات فنقول انّ الدليل القاطع
الدالّ على جواز العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم مخصّص لها والّا



لزم تكليف ما لا يطاق مصباح اشترطوا في جواز العمل بخبر الواحد
بلوغ الراوي وعقله واسلامه وايمانه وعدالته وضبطه اما البلوغ
والعقل فالصبي المميز والمجنون المطبق لا يقبل خبرهما للاجماع المنقول
في المقام عن بعض الاعلام واما الدوري فيقبل خبره في زمن افاقته
لعدم مانع من ذلك واما المميز فالمشهور بين علمائنا والجمهور المنع
من قبول خبره لاجترائه على الكذب بعد علمه بعدم استحقاقه
العذاب والقياس بقبول شهادته في الدماء وجواز الاقتداء به كما
حكي عن بعض اهل الخلاف قياس مع الفارق لاستثناء الاول بالاخبار
والثاني لها ايضا عندهم واما الاخبار بعد بلوغ لما تحمله قبله فمقبول بلا
ريب لعدم مانع من ذلك واما الاسلام فلقوله تعالى ان جاءكم فاسق
فاذا لم يعتمد على نبأ الفاسق مع اسلامه فخبر الكافر اولى مع ان
بعضهم ادعى الاجماع في اشتراطه واما الايمان فالمشهور اشتراطه
الآية السابقة فلا يقبل خبر المخالف للامامي وان كان من فرق الشيعة
لكونه فاسقا لاجل عقائده والقول بان خبر الموثقين بعدم الكذب
منهم مقبول لدلالة منطوق الآية على قبول خبر الفاسق بعد التبين
والفحص حال الرجل وظهور عدم كذبه في خبره تبين مدفوع بان

المتبادر من الآية قبول خبر الفاسق بعد التبيّن والعلم بانّ خبره

المتبيّن فيه صدق لانّه يقبل خبره بعد ظهور صدقه في مطلق خبره

واما العدالة فالمشهور اشتراطها للآية السابقة وهي في اللغة

الاستقامة وفي الاصطلاح ملكة نفسانية تمنعها من ارتكاب الكبائر

والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ما يوثق عادة بتهمة

بحسب حاله ذكاشفها اما المعاشرة المفيدة لليقين او الظنّ بوجودها

او شهادة العدلين ومنوی انّ حسن الظاهر وظهور الصلاح

كاف في صدقها لما روى عبد الله ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله ع

وفيه قلت لابي عبد الله ع بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتّى

تقبل شهادته لهم وعليهم فقال ع ان تعرفوه بالستر والعفاف

وكف البطن والفرج واليد واللسان الى آخر الحديث وحكى عن

بعضهم قبول خبر مجهول الحال والمشهور العدم وهو المختار لا لانّ

الاصل في الانسان الفسق كما هو مختار بعض العامة لطرو العدالة

ولكثرة الفسق لانّ الفسق والعدالة كليهما طاريان للمكلّف بعد

البلوغ ولعدم دلالة كثرة الشيء على اصالته بل لانّ مقتضى آية

التبيّن وجوبه عند خبر من له صفة الفسق في الواقع فيتوقف

القبول

القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة
بين الفسق والعدالة الواقعيين وانما هي بين الفسق والعدالة
المعلومين وهي المجهول الحال احتج المخالف بان الله تعالى علق وجوب
التبين على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلمه احد
والا لزم تكليف ما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم
فينتفي التبين عند خبر مجهول الحال لمفهوم الآية فاما ان يقبل خبره
فهو المطلوب واما ان يرد فيلزم كونه اسوء حالا من الفاسق المعلوم
فسقه وهو باطل والجواب ان المراد من الفاسق من اتصف به في نفس
الامر وتكليف معرفته ليس مما لا يطاق لان وجود العدالة كاشف
من عدمه في نفس الامر كما ان عدمها كاشف عن وجوده فيه
اما الضبط فقد نقلوا الاجماع في اشتراطه لان غير الضابط قد
يسهو عما يختل المراد بزيادته او نقصه ثم اعلم ان اشتراط الشرائط
المذكورة انما هو بناء على وجوب العمل بخبر الواحد من حيث انه
خبر اما لو كان البناء من حيث افادته الظن فلا معنى لكونها شرائطا
كما هو مقتضى ظاهر الادلة بل العبرة بحصول الظن مصباح اختلفوا
في ان جرح الراوي وتعديله هل هو رواية او شهادة وبعبارة

اخرى هل يكفي في تزكية الراوي وجرحه عدل واحد كما في الرواية
ام لابد من العدلين كما في الشهادة والحق الاول وفاقا لاكثر
اصحابنا والجمهور لان الرواية والشهادة وان كانتا من افراد الخبر
المقابل للانشاء ولكن الشهادة اخبار قطعي عن غير الحاكم بحق
الله او حق الناس اللازم للغير ولا ريب ان الجرح والتعديل
ليس بخبر عن الحق اللازم للغير فلم يكن شهادة والقول بعدم
الفرق بين تزكية الراوي والشاهد فاعتبار العدلين في
الثانية دون الاول تفريق من غير فرق مدفوع بان الاصل
وان اقتضى الاكتفاء بالواحد في مطلق تزكية لان التزكية
اذا عدل المزكي فلا معنى لقبول روايته دون شهادته لكون
العدالة شيئا واحدا ولا معنى للعدالة بالنسبة الى امر دون آخر
الا ان تزكية الشاهد خرج بالاجماع مع انه يمكن الفرق بينهما
بان قاعدة حمل قول المسلم على الصحة وان اقتضى الاكتفاء بالواحد
فيهما الا ان مزكي الشاهد لما اثبت عدالته فقد اوجب ثبات
الحق الذي شهد الشاهد فيه على الغير والاصل برائة ذمته منه
فيعارض القاعدة السابقة فلا بد في ترجيحها من امر آخر زائد من

كونها قول المسلم يرفع الظن الحاصل من اصل البراءة وهو يعدد المزكي

بخلاف مزكي الراوي فانه لم يكن سببا لتسوية حكم الرواية الى غير الراوي

لكنه مندفع بان الخبر ايضا قد يثبت حقا على الغير بجهة معينة التعدد

كونها شهادة وفيه منع كما عرفت وان سبب اشتراط العدالة حصول

العلم بها وهو لا يحصل بالواحد والعدلان وان لم يفيدا العلم لكن الظن

الحاصل من قولهما قائم مقامه شرعا وفيه منع سببية له اذ من البديهيات

ان خبر العدلين لا يفيد العلم الا اذا وصل الى حد التواتر وهو شيء آخر

مصباح للف قبول الجرح والتعديل المجردين عن ذكر سببهما اذا علم

ان راويهما يوافقنا في اسبابهما وفاقا لجمع من المحققين كصاحب المعالم

والفاضل القمي وهو المحكي عن السيد عميد الدين والشهيد الثاني خلافا

للعلامة حيث قال ان كانا عالمين باسبابهما قبلا والا فلا واختاره

بعض العامة ونسب للباقلاني حيث اكتفى بالاطلاق في قبولهما ولبعض العامة

حيث قال بعدم الاكتفاء فيهما بل يجب ذكر السبب وللبعض الآخر

منهم حيث اكتفى به في الجرح دون التعديل وللشافعي حيث اكتفى به

في التعديل دون الجرح لنا وجوب العمل بخبر العادل كما هو المستفاد

من آية التبين مع موافقته لنا في اسبابها احتج الثاني بانا لو اثبتنا

هما بقول غير العالم باسبابهما لا تثبتنا مع الشك بخلاف العالم وفيه ان

العالم قد يكون مخالفا في اسبابهما احتج الباقلاني بانه ان شهد من

غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض والقول بانه ربما جرح

بما لا يراه سببا له مندفع بان الاطلاق في محل الخلاف قرينة على ان

السبب من الاسباب الاجماعية والا لزم التدليس القادح في العدالة

وفيه ان اطلاق المجتهد ما يراه سببا للجرح وان كان من الاسباب المختلف فيه

ليس بتدليس احتج موجب ذكر السبب بان الاسباب مختلف فيها فلا بد

من ذكرها وفيه ان ذلك حسن مع عدم العلم بالموافقة او المخالفة

والا فلا يجب ذكرها احتج الشافعي بانه ربما جرح بما ليس جرحا فيجب

ذكر السبب فيه واحتج سابقه بانه ربما عدل بما ليس سببا له فيجب ذكر

سببه ومناط الاول على كثرة الاختلاف في الاسباب في التعديل فيجب

ذكرها بخلاف الجرح والثاني بالعكس وفيهما انه لا فرق بين الجرح

والتعديل مصباح فيه مسائل الاولى اذا تعرض الجرح والتعديل

الغير المشتملين على ذكر السبب قدم الارجح وان لم يكن مرجح لاحدهما

فيقدم الجرح لان فيه جمعا بين قول الجارح والمعدل اذ الاول يقول

علمت فسقه والثاني يقول لا اعلم فسقه فالعمل على الثاني تكذيب للاول

بخلاف العكس فالقول بتقديم الاول او الثاني مطلقا لا وجه له واما اذا
اشتملا بالسبب كان يقول الجارح زيد قتل عمروا في يوم كذا ويقول
المعدل زيد احسن بعد ذلك اليوم فيقدم الراجح لكونه احفظ و
اورع واكثر عددا وغير ذلك الثانية لا يجوز العمل بالرواية
المصححة قبل مراجعة المسند والنظر في حال رواتها للاختلاف في اسباب
الجرح والتعديل ولعدم الامن معارضة الجرح الذي لم يطلع عليه المصحح
وكذلك الحال اذا قال العدل حدثني عدل من غير تسمية لاحتمال
كونه مجروحا لم يطلع عليه المعدل فلا ينبغي نفيه بالاصل لوقوع الاختلاف
الشديد والتشاجر الوكيد في كثير من الرواة فلهذا صرحوا بوجوب
الفحص والتفتيش عن كل ما يحتمل وجود معارضه كما مر في العام والخاص
الثالثة لا يجوز لناقل الخبر ممن يرويه عن آخر ان يقول قال فلان
يعني به الآخر لانه كذب بل لا بد ان يقول عن فلان وكذلك الحال
في ناقلي اقوال الرجال فانه ان سمع قوله منه مشافهة او رآه في كتابه
فله ان يقول قال فلان والا لم يجز ذلك كما اذا سمع من عدد او رأى
في كتابه قال فلان فانه يجب ان يقول عن فلان حتى لا يلزم المحذور
الرابعة لا يجوز العمل بالخبر المرسل وان كان من مراسيل لا يرسل الا عن ثقة

الواسطة لمحمد بن ابي عمير الا بعد الاطلاع على عدالة المتروك وهو ما

رواه العدل عن المعصوم من غير ملاقاته له ع بترك الواسطة اما

راسًا او يذكرها مبهمة كقوله عن رجل لان عدالة الراوي شرط في

قبول روايته ولم تعلم الا بذكره ومعرفته وكونه غير مرسل الا مع

عدالة الواسطة غير كاف في المقام لاحتمال وجود جارح لم يعلمه او

كونه عادلا عنده غير عادل عندنا لاختلاف الاسباب واحتجاج

القائل بجواز العمل بمراسيل رواية العدل عن المتروك تعديل له

لان الرواية عن غير العدل مع عدم تبيين حاله تدليس مدفوع

بعدم تسليم كون رواية العدل تعديلا اذ العدل قد يروي عن غير

العدل وبعدم كون عدم التبيين تدليسًا الخامسة يجوز نقل

الاخبار بالمعنى بشرط كون الناقل عارفا باداء الالفاظ لئلا تقصر

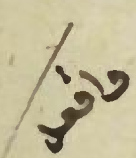
الترجمة عن الاصل في افادة المعنى المراد وفاقا لاكثر اصحابنا بل يظهر

من بعضهم الاجماع لصحيحة محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع

اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ع ان كنت تريد معانيه فلا

باس وما روي عنه ع اسمع الحديث فلعلي لا ارويه كما سمعته

فقال ع اذا حفظت الصلب منه فلا باس انما هو بمنزلة تعال وهلم



د اقعد واجلس ولما رواه داود بن فرقد عنه ع وفيه قال ع تريد المعاني
قلت نعم قال ع لا باس ولورود القصة الواحدة بالفاظ مختلفة في القرآن
كقصة آدم وموسى وغيرها ومعلوم انها كانت في الاصل اما بغير العربية
او بعبارة واحدة منها فورودها مختلفة دليل الجواز وكذلك الحال
في نقل كل واحد من المعصومين ع كلام النبي ص بالعبارة المختلفة و
احتجاج المانع بانه لو جاز التبديل للاول لجاز للثاني ايضا وهلم
جرا فربما يختل المعنى المراد وانتفت المناسبة بين الكلام الاول
والاخير وبان المتاخر يستخرج من الالفاظ فوائد لم يتفطن عليها
المتقدم فلو جاز التبديل لفاتت الفائدة ولقوله ص نضر الله امرء
اسمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو
افقه منه مدفوع بانا لم نقل بجواز التبديل الى تلك الغاية واشتراط
عدم قصور الترجمة شاهد لذلك وبظهر منه جواب الثاني واما
الخبر فلم يثبت صحته مع انه دعاء لناقل الاصل فدل على اولوية
لا على عدم جواز نقل المعنى مصباح ينقسم خبر الواحد باعتبار
احوال الراوي الى اربعة اقسام الاول الصحيح وهو ما كان
جميع رواته اماميا ممدوحا بالتوثيق مع اتصال سنده

بالمعصوم والوثاقة فی اصطلاحهم عبارة عن کون الراوی عدلاً

ضابطاً الثانی الحسن وهو ما کان جمیع رواته امامیاً ممدوحاً

بدون التوثیق کلاً او بعضاً الثالث الموثق ویسمّی بالقوی

ایضاً وهو ما لم یکن الجمیع او البعض امامیاً مع توثیق الکل وقد

یطلق القوی علی ما کان رجاله امامیاً مسکوتاً عن المدح والذم

الرابع الضعیف وهو ما لم یشتمل علی شروط احد الثلثة ولا حجیة

فیه الا اذا انجبر ضعفه بعمل الاصحاب نعم یجوز التمسک به فی اثبات

المندوبات والمکروهات للخبر المشهور من بلغه ثواب علی عمل

ففعله التماس ذلک الثواب اوتیه وان لم یکن کما بلغه بل اکتفی

بعضهم فیهما بفتوی الفقیه ولذلک تری انهم یتسامحون فی ادلتهما

بما لا یتسامحون فی غیرهما وکذلک لا حجیة فی الموثق عند اما

الاولان فالاول حجة اجماعاً والثانی کالسابقین ثم اعلم ان

للخبر اقساماً اخر مصطلحة عند المتاخرین ترجع الی الاربعة السابقة

کالمستفیض وهو المروی فی کل مرتبة من ازید من ثلثة ویقابله

الغریب والمسند وهو المتصل الی المعصوم والموصول وهو المتصل سنده

بنقل رواته وصل الی المعصوم ام لا فهو اعم من سابقه والمرفوع

وهو

وهو المنسوب الى المعصوم قطع او ارسل ام لا والمعلّق وهو المحذوف
من اوّله واحد او اكثر والمرسل وهو المحذوف من آخره او كلّ
الرّواة والمنقطع وهو ما حذف من وسطه واحد والمعضل اي
المشكل وهو ما حذف من وسطه اكثر من واحد والمعنعن وهو
المروي بتكرير عن والمضمر وهو ما طوي فيه اسم المعصوم والعالي
وهو القليل الواسطة والمدرج وهو المشتمل على كلام الرّاوي و
المشهور وهو المنقول عن جماعة من المحدثين والشاذ وهو المخالف
لما رواه الاكثر المروي عن الثقة والمردود وهو المخالف المروي
عن غير الثقة وقد يسمّى منكرا والمصحف وهو المشتمل على التصحيف
كبريد مكان يزيد والمقبول وهو المعمول بينهم رواه الثقة ام لا
والمسلسل وهو المشترك في امر خاص كالاسم والرّواية عن الاب
الى غير ذلك ممّا ذكر في علم الدّراية ثم اعلم انّ الالفاظ الدّالة على
الجرح والتعديل كثيرة كقولهم ضعيف ومضطرب وغال ومرتفع القول
ومتّهم وساقط وليس بشيء وكذّاب ووضّاع وكقولهم ثقة وعدل
وحجّة وعين ووجه ومتقن وحافظ وضابط وصدوق ومستقيم
وشكور وله كتاب وكان وكيلا للامام واعتمد القميّون عليه ولا

باس به وعين من اعيان الطائفة ووجه من وجوه اصحابنا

ومضطلع بالرواية اي قوي وسليم الجنب اي سليم الاحاديث او سليم

الطريقة والشيخ الاجازة وروى الاجلاء عنه وفقيه وفاضل ودين

الى غير ذلك ولابد للفقيه التامل فيها ليتبين ما يفيد التوثيق عن

غيره لئلا يختلط عليه الامر الباب السابع في النسخ مصباح

النسخ في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

متراخ عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فخرج بتقييد الحكم بالشرعي رفع

مقتضى البرائة الاصلية بالدليل الشرعي وبتقييد الرفع بالدليل

الشرعي خرج رفع الحكم بالموت والنوم والجنون وقيد التراخي لاخراج

المخصصات من الاستثناء والشرط وقيد الاخير لاخراج الاحكام المحدودة

الى اوقات مخصوصة كقوله صم الى اخر رمضان فان رفع وجوب الصوم

بعد انقضائه ليس بنسخ ثم اعلم انه لا خلاف بين علماء الاسلام في جوازه

عقلا لعدم مانع من ذلك الا ما ستعرف بطلانه ووقوعه شرعا كاية

الصدقة قبل النجوى وحبس الزانيات حتى يتوفاهن الموت والذين

يتوفون ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج

بالاربعة اشهر وعشرا والتوجه الى بيت المقدس وثبات الواحد للعشرة

دوجو

١١٤

ووجوب الوصية للوالدين والاقربين المتغير بذلك وخالف في ذلك

اليهود فعن الشمعونية منعه عقلا وسمعا وعن العيسوية جوازه

ووقوعه وان محمدا ص لم ينسخ شريعة موسى ع بل بعث الى بني اسمعيل

دون بني اسرائيل وخالف ايضا ابو مسلم الاصبهاني الملقب بالجاحظ

وقال بجوازه عقلا دون وقوعه حجة اليهود استحالة كون الشيء حسنا

وقبيحا والجواب منع الحسن والقبح الذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان

بالوجوه الاعتبارات فان الشيء قد يكون حسنا وقبيحا على مقتضى

المصالح وما نقلوه عن موسى ع تمسكوا بالسبت ابدا وقوله ع هذه

شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارضين والجواب منع كونهما

ودعوى التواتر غير مسموعة لعدم بقاء عدد التواتر منهم اذا استاصلهم

بخت النصر ولم يبق منهم الا يسير مع انهم يذعنون بان الله تعالى امر آدم

بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى واحل لنوح

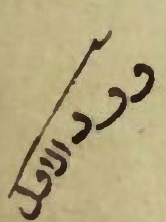
كل دابة حين خروجه من الفلك ثم حرم بعضها في شريعة موسى ع

وهذا هو النسخ ولهم حجج اخرى الاعراض عنها احرى احتج الاصبهاني

بقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والجواب عدم

تسليم كون النسخ ابطالا بل هو بيان لمدة الحكم مع ان الضمير يمكن ان

يعود الى جميع القرآن مع ان المتبادر من الآية نفي اتيان كتاب يبطله و
تقدم كتاب يرده وقد يستدل بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا
ويجاب بان الفعل قد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر فهو
سنة الله تعالى ما دام مصلحة وبعد كونه مفسدة خرج عن كونه سنة
بل صار الناسخ سنة حتى تجد لسنة الله تبديلا مصباح لا خلاف في
جواز النسخ بعد حضور وقت المنسوخ سواء فعل ام لا وانما الخلاف في
جوازه قبل حضور الوقت والمشهور بين اصحابنا عدم الجواز وهو
المحكي عن جميع المعتزلة وبعض الاشاعرة وحكي عن المفيد الجواز و
هو خيرة العلامة واكثر اهل الخلاف وقيل بالتوقف والاوسط
اوسط لانه لا مانع من ذلك الا ما تخيله الخصم وستعرف ضعفه و
لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت والاعتراض بعدم تسليم تعلق مشيته
الله تعالى على النسخ قبل الوقت منع لا سند له مع انه لا فرق بين النسخ بعد
حضور الوقت قبل الفعل وبين قبل حضور الوقت وقد يستدل للمختار
بما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم رجع الى ان استقر
الامر في الخمس وبان ابراهيم ع قد امر بذبح ولده فنسخ قبل حضور
الوقت وبانه يجوز تعلق المصلحة بنفس الامر والنهي دون الفعل



ورد الاول بمنع صحة الخبر وبلزوم الطعن على النبي صلعم بمراجعته في الامر

المطلق والثاني بعدم تسليم كونه قبل الوقت مع انا لا نسلم كونه

مامورا بالذبح بل بالمقدمات لقوله تعم قد صدقت الرؤيا و

الثالث بانه وجد عن محل النزاع لكونه فيما اذا تعلق النسخ بالفعل

حجة المشهور لزوم كون الشيء الواحد مامورا ومنهيا وحسنا و

قبيحا والجواب انه يجوز تغيير المصالح بتغير الاوقات مع انه معارض

بصورة النسخ قبل الاتيان بالفعل المنسوخ حجة التوقف تعارض الادلة

وقد علمت بجاب المختار مصباح لا خلاف في جواز نسخ كل من الكتاب

والسنة المتواترة وخبر الواحد بمثله وكذا الاول بالثاني والثاني بالاول

وخلاف ابي مسلم في الاول والشافعي في الرابع وبعض العامة في الخامس مما

لا يعبؤ به واحتجاج الثالث بقوله تعم ما ننسخ من آية او ننسها نات

بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير منه ولا مثله مع ان الضمير في نات

لله تعم والسنة كلام الرسول مدفوع بان المراد من الخبر كون الناسخ

مشتملا على مصلحة خير من مصلحة المنسوخ او مثلها وبان كلام الرسول

هو كلام الله تعم لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكذا احتجاج

الثالث بقوله تعم لتبين للناس ما نزل اليهم فلو نسخ الكتاب قوله

لم يكن مبينا وبانّ ذلك ينفّر النّاس عنه لانّ النسخ ايضا بيان لمدّة الحكم فهو

حم مبيّن للاحكام الثابتة ومبيّن لمدّة الاحكام المرتفعة ولانّه اذا علم انّه

مبلّغ لا مؤسّس لا يلزم النفرة وامّا الخلاف في جواز نسخ الاوّلين بالثالث

ف اكثر اصحابنا على عدم جواز وحكى عن بعضهم الاجماع على ذلك وعن بعض

العامة جوازه وهذا هو الحقّ الّا ان يثبت الاجماع لانّه اذا حصل من

خبر الواحد ظنّ يغلب على الظنّ الحاصل منها فاىّ مانع من العمل به واحتجاج

المشهور بانّهما قطعيّان وخبر الواحد ظنّى ولا يجوز ترك القطعى بالظنى

مدفوع بانّ القطعى انّما هو متنهما وامّا دلالتهما فلا والمعتبر فيما نحن فيه

انّما هو الدلالة ولكنّ لا ثمرة للنزاع لعدم مثله او ندرته وامّا الاجماع فا

لجمهور على انّه لا يكون ناسخا ولا منسوخا وخالف بعضهم في المقامين واستدلّا

بما لا يسمن ولا يغنى من جوع فلا نطيل بذكر ادلّتهما وما فيهما وامّا اصحابنا

الامامية رضوان الله عليهم فالمنقول عن المرتضى ره هو عدم ناسخيّة

ومنسوخيّة محتجّا بانّ الامة مجمعة على انّ ما ثبت بالاجماع لا ينسخ

ولا ينسخ به وكذا المنقول عن الشيخ مستدلّا بانّ الاجماع دليل عقلى

والنسخ لا يكون الّا بدليل شرعى وانت خبير بعدم وجود الاجماع في المقام

وبانّ الاجماع دليل شرعى بلا كلام فالحقّ انّ الاجماع يمكن انعقاده في عصر

النبي

النبي ص والائمة فيجوز نسخه بالآية او السنة الصادرتين بعد انعقاده

وكذا نسخهما به وكذا النسخ الاجماع بالاجماع الا انه لا ثمرة للنزاع لعدم

وجود شيء منهما في الشريعة على ما اعلم الباب الثامن في الادلة العقلية

وفيه فصلان الفصل الاول في حسن الاشياء وقبحها واصل البراءة و:

الاستصحاب مصباح لا خلاف بين علماء الاسلام في ان حسن الاشياء

وقبحها بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته كانقاذ الغريق واطفاء الحريق و

قتل المعصوم وضرب المظلوم عقلي بمعنى ان العقل في ادراك حسن الاولين

وقبح الاخيرين ولا يتوقف ادراك ملائمتها ومنافرتها للطبع على

حكم الشارع وكذلك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم

والجهل وانما الخلاف في ان الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب هل

هو عقلي بمعنى ان للعقل قابلية الكشف عنها وانه اذا خلي عن العلائق

والعوائق ليحكم بان الفعل الفلاني مما يحبه الله تع ويثيب به ولا

يرضى بتركه والاخر مما يبغضه الله تع ويعاقب عليه ولا يرضى بفعله

ولا يفتقر في الوقوف على حكم الله تع فيهما الى ورود الشرع وان لم

يطلع على حكم بعض الافعال لخفائه عنه فيكون الحكم بادراكه على سبيل

الايجاب الجزئي ام شرعي بمعنى انه لا حكم للعقل فيهما بل الامر منوط على

حكم الشارع فما حسنه الشارع وامر به فهو حسن وان كان قبيحا في نظر العقل

وما قبحه ونهى عنه فهو قبيح وان كان حسنا في نظره فيكون الحكم

بنفي ادراكه على سبيل السلب الكلي فذهب اصحابنا الامامية رضوان

الله عليهم والمعتزلة الى الاول وهو المحكي عن اكثر الحكماء والبراهمة والملاحدة

والثاني مختار الاشاعرة لنا وجوه الاول لا شبهة في ان العقل يحكم

على بعض الاشياء وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب

ضار وعلى حسن بعضها وقبحه بالنظر كالكذب النافع والصدق

الضار من غير توقف الى شرع او عرف ولذلك قال به من لم يتشرع

بشرع الثاني لو خير العاقل بين رد الوديعة مثلا وتركه مع استوائهما

في جميع الجهات وعدم مرجح لاحدهما الا ترجيح الاول على الثاني وليس ذلك

الا من جهة حكم العقل بان القانع العدل المنتقم من القوي للضعيف

لم يرض بالثاني ويعاقب عليه ويامر بالاول ويثيب به الثالث

وكانا شرعيين لزم افحام الانبياء لان النبي ص اذا قال انظروا في

معجزتي كي تعلموا صدق دعوتي فلهم ان يقولوا لا ننظر فيها حتى يجب

علينا النظر ولا يجب حتى ننظر ونعلم نبوتك النبي ص ولا يكون

له سبيل الى دفعه واما على المختار فلا يمكن القول بلا يجب علينا النظر ولا



١١٤

نتفر وجوب النظر عقلا دفعا للضرر المظنون الرابع لو كان شرعيين

لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب لانه لا يقبح عليه ثم شيء ح فيفسد

باب اثبات النبوة ولم يعلم النبي من المتنبي فيختل الامور على العباد و

تفسد احكام المعاش والمعاد الخامس الاخبار الدالة على حجية العقل

وانه يثاب ويعاقب به وانه به يكتسب الجنان وبه يعبد الرحمن وان

الله تع حجتين حجة في الباطن وحجة في الظاهر الاول العقل والثاني

الرسول وغير ذالك مما ذكر في كتاب العقل والجهل في كتب الاخبار

استدل الاشاعرة بوجوه الاول ان افعال العباد منحصرة في الا

ضطرار والاتفاق وح فلا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح للاجماع

على انه لا يوصف بهما الا الافعال الاختيارية بيان ذالك ان المكلف ان

لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطراري وان كان قادرا على الترك

فان لم يكن صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقي وان كان

موقوفا على المرجح فذالك المرجح ان كان من الله تع لزم الاضطرار

وان كان من العبد فان لم يكن صدور ذالك المرجح لمرجح اخر فهو

اتفاقي وان كان لمرجح فاما من العبد لزم التسلسل واما من الله لزم

الاضطرار الثاني لو كان عقليا لما اختلف والتالي باطل لاختلاف

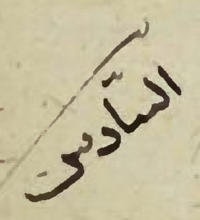
الفعل الواحد بالحسن تارة فيأمره الشارع وبالقبح اخرى فينهى عنه
وكذا المقدم الثالث قوله ثم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفى التعذيب قبل بعث الرسول فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او
حرمته واجبا وحراما الرابع قوله ثم ليهلك من هلك عن بينة و
يحيى من حى عن بينة وهى الرسول فلا حكم للعقل والجواب عن الاول
عدم تسليم الانحصار فى الاتفاق والاضطرار بل نفرق ضرورة بين
السقوط وحركة المرتعش والصعود وحركة الطفرة بان الاولين ضروريان بلا
والاخيرين اختياريان والشبهة لا تدفع البديهة مع انه يجرى فى
افعاله سبحانه حرفا بحرف وما هو جواب عنه فهو جواب عما نحن فيه
مع انه يلزم عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح شرعا ايضا وعن
الثانى بعدم المنافاة بين كونهما عقليين ومختلفين وانما ينافى
الاختلاف بكونهما ذاتيين وعن الثالث والرابع بان دلالتهما
لفظية ظنية وهى لا تعارض الدليل القاطع العقلى مع ان الرسول
اعم من الظاهرى والباطنى وكذا البينة مصباح لا خلاف بين
المجتهدين فى ان ما لا نص فيه وما اشتبه موضوع الحكم الاصل
فيها البرائة والمراد من الاصل هنا الراجح او القاعدة لا الاستصحاب

والدليل

118

والدليل لان لهما مقاما آخر منفردين بالبحث عنهما فالمعنى الراجع عند
العقل براءة الذمة او القاعدة المستفادة من العقل براءة الذمة لانه
لا يجوز التكليف الا بعد البيان والمراد من ما لا نص فيه ما لم يدل عليه
دليل شرعي ولا على ما يندرج ذلك فيه كشرب الغليان فانه لا نص
على حرمته ولا على حرمة شرب مطلق الدخان حتى يندرج حكم الغليان
فيه فالاصل براءة ذمة الشارب عن الحرمة والمراد من النص هو الاعم من
اللفظي والعقلي القاطع وان قل انفكاك العقلي عن اللفظي والمراد من
المشتبه فيه موضوع الحكم ما كان حكم الافراد معلوما ولكن اشتبه علينا
دخوله في اي فرد منها فلو ارتفع الاشتباه وحصل العلم بكونه داخلا
في احدها بعينه لعلم حكمه ولم يحتج الى دليل آخر في معرفة ذلك الحكم كا
للحم الملتقط فانا نعلم انه على قسمين ميتة ومذكى وحرمة الاولى و
حلية الثاني من الاحكام المعلومة ولكن اشتبه علينا الموضوع ولا
ندري ان الملتقط هل هو ميتة حتى نحكم بحرمته او مذكى لنحكم
بحلية ولولا الاخبار الدالة على ان الاصل في اللحوم الحرمة حتى يعلم
انه مذكى لحكم بالبراءة عن حرمته وبالجملة لا شبهة في حجية اصل
البراءة في المقامين عندهم ووافقهم الاخباريون في الثاني واختلفوا

في الاول والمشهور بينهم التوقف ومنهم من حكم بالحرمة ظاهرا ومنهم من
قال بالحرمة واقعا ومنهم من اوجب الاحتياط وعن بعض الاخبارية دعوى
ان اختلافهم مع المجتهدين فيما لا نص فيه فيما اذا دار الامر بين الحرمة و
غيرها من الاحكام و اما اذا دار الامر بين الوجوب وغيره منها سوى
الحرمة فهم ايضا يقولون بالبرائة كالمجتهدين حجة المجتهدين من وجوه
الاول الاجماعات المنقولة من الصدوق والمحقق والعلامة وكثير
من المتاخرين وينقل ذلك عن ظاهر الشيخ والمفيد والكليني الثاني
ان العقل يحكم بعدم جواز التكليف الا بعد البيان واذ لا بيان فلا
تكليف الثالث انا نقطع بان المسلمين في عصر النبي ص والائمة ع
بل في جميع الاعصار والامصار لم يكونوا متوقفين في حركاتهم وسكناتهم
وماكولهم ومشروبهم وغير ذلك من متعلقات الاحكام على رخصة
الشارع واباحته بل كانوا يرتكبون المذكورات على سبيل الاباحة
حتى يثبت فيها حكم من الشارع الرابع استصحاب عدم التكليف السابق
الخامس قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وعدم التعذيب
كناية عن عدم الايجاب والتحريم فالمعنى وما كنا نوجب شيئا على
احد او نحرمه عليه الا بعد بعث الرسول الظاهري او الباطني اليه


السادس

السادس قوله تع ليهلك من هلك عن بينة السابع قوله تع لا يكلف الله
نفسا الا ما آتاها وغير ذلك من الآيات الدالة على عدم المؤاخذة و
التكليف الا بعد البيان الثامن ما روى عن ابي عبد الله ع كل شيء
مطلق حتى يرد فيه امر او نهي يعني كل شيء مطلق عنا انه غير مقيد بزجر
الشارع في تركه او فعله حتى يرد فيه زجر في الترك او الفعل والاخبار
في هذا الباب كثيرة كخبر رفع القلم عن التسعة ومنها ما لا يعلمون وظاهر
ان رفع القلم عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وخبر ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير هما حجة الاخبارية وجوه الاول
قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم الثاني قوله تع ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة الثالث الموثق المروي عن ابي الحسن موسى ع وفيه وما
لكم والقياس انما هلك من هلك قبلكم بالقياس اذا جاءكم ما تعلمون
فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الرابع
الحسن المروي عن ابي عبد الله ع وفيه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا
عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه الخامس الخبر
المشهور عن النبي ص قال ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك

من حيث لا يعلم والجواب هذه كله انا نقول بمضامينها ونكف عما لم نعلم

واما حكمنا بالبرائة فيما لا نص فيه فهو من علمنا بان الحكم فيه هو ذلك لا غير

بالكتاب والسنة والاجماع مع انهم لم يقولوا بحجية الكتاب فكيف يستدلون

به مع ان الادلة الدالة على حجية اصل البرائة لكونها اجماعا وعقلا قاطعا

وخبرا معمولا مشهورا اقوى من ادلتهم فيطرح ذلك او يأول مع ان تلك

الادلة على فرض دلالتها للتوقف شاملة للشبهة فى الموضوع ولما دار الامر

فيه بين الوجوب وغير الحرمة وهم يقولوا بالتوقف فيهما بل يتمسكون باصل

البرائة فى المقامين فما هو جواب لهم فى المقام فهو جواب للمجتهدين بلا

كلام وههنا اعتراضات اخر لا يليق ذكرها فى المختصر ولعل حجة القول

الثانى افادة تلك الاخبار ترك الشبهات الظاهر ترك وان كانت حلالا

فى الواقع فيكون ارتكابها حراما ظاهرا والحرمة الشرعية هى الحرمة الواقعة

وقد عرفت جوابها بقى الكلام فى دليل موجب الاحتياط والظاهر عدم

الفرق بينه وبين القول بالتوقف لان من قال بالتوقف قال بالاحتياط

وبالعكس اما الاول فلان التوقف عبارة عن السكوت من الفتوى

فى الواقعة الخاصة لعدم العلم بالحكم فى تلك الواقعة ثم اما ان

يتمسك باصالة البرائة كالمجتهدين او بالاحتياط كما هو شان الاخباريين

ومعلوم

ومعلوم ان الاخبارى المتوقف لا يتمسك هنا باصالة البرائة فيلزمه

التمسك بالاحتياط عبارة عن الاخذ بما لا يحتمل الضرر او كان اقل ضررا

وانما يحصل ذلك اذا توقف عن الفتوى فى الواقعة الخاصة الغير

المنصوصة فعلم ان حجة القول الرابع هو حجة الاول وعدهما قولين

لا يخلو عن الخفاء ثم لا يخفى عليك ان ادلة اخباريين وهنا هى ادلة

للقول بوجوب الاحتياط والجواب الجواب فلا حاجة الى افراده فى

باب آخر مصباح ذكر بعضهم لجواز التمسك باصل البرائة شروطا

الاول الفحص عن الدليل حتى يحصل الظن بعدمه فيتمسك به لان المكلف

اذا علم ان فى الشرع احكاما منصوصا عليها مبينة ببيان الشارع والعقل

لا يبلغ الى منافع كثيرة من المأمورات ومضار كثيرة من المنهيات بل يتوقف

فهمها الا بنص الشارع فكيف يجوز الحكم بالاباحة قبل الفحص والتفتيش

ولانه لو جاز التمسك به قبل الفحص لانسدت ابواب الاحكام و

انطوت طرق الاحتياج الى الحكام فنتمسك به فى كل ما ورد علينا

من المسائل الشرعية وهذا شرط وجيه لا ينكره احد على ما اعلم الثانى

ان لا يكون مثبتا لحكم آخر فلا يجوز التمسك به لو كان كذلك كما اذا قيل

فى الانائين المشتبهين الاصل برائة الذمة عن الاجتناب عن احدهما

فان ذلك يوجب وجوب الاجتناب عن الآخر وفيه انّه لولا الاجماع

والنصّ على وجوب الاجتناب عنهما لحكمنا بجواز استعمال احدهما بالبرائة لانّ العقل يحكم قطعا بجواز التمسك به في مالا دليل عليه وان كان

مثبتا للآخر كما اذا شككنا في اشتغال ذمّتنا بخمسة دنانير وكان عندنا

ذلك فالتمسك بالبرائة من الدين يوجب اخراج الخمس فيتمسّك به

ونخرجه ولامانع من ذلك اصلا ولا اظنّ الخصم مخالفا في ذلك وانّما

اوقعه في الوهم المثال المذكور ولم يتفطن على انّ الاجتناب من الانائين

منصوص عليه لا انّه لعدم جواز التمسك بالاصل في امثاله المقام الثالث

ان لا يكون التمسك به موجبا للضرر بمسلم او من في حكمه لانّ نفي ضرر

والضرار عن الدين يمنعه فلابدّ من الحكم بالتدارك لو فعل الضرر

كما اذا امسك رجلا فهرب دابّته فلا يجوز التمسك باصالة برائة ذمّة

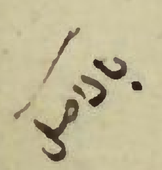
الممسك عن الضمان لكونه سببا لضرر المسلم بلاجبران وفيه انّ نفي

الضرر من الاخبار المرويّة عنهم ع وقد فرضنا جواز التمسك به بعد

الفحص واليأس فاذا كان ذلك الدليل موجودا فكيف يتمسك به فلا

وجه لجعله شرطا له الرابع ان لا يكون ما يتمسّك فيه بالاصل جزء عبادة

لانها توقيفية فان ورد النصّ بالاجزاء فلا يمكن التمسك في نفي بعضها



121

بالاصل والا فلا يجوز ايضا لان شغل الذمة اليقينية لا يرتفع الا

ببراءتها اليقينية وهي تحصل بالاتيان بجميع المحتملات فكيف ينفى

بعضها بالاصل وفيه ان شغل الذمة اليقينية لم تحصل الا بالاجزاء

المنصوصة واما غيرها من المحتملات فلا مانع من نفيها بالاصل

مصباح الاستصحاب هو الحكم على وجود الشئ الموجود في السابق

المشكوك في اللاحق واختلفوا في حجيته فذهب بعضهم الى لزوم الحكم

ببقاء الشئ على ما كان فلا يفتقر ذلك الى دليل في الآن الثاني وهو

المحكي عن المفيد واكثر الاصوليين وذهب بعضهم الى عدم جواز الحكم

برفعه بلا دليل وهو المنقول عن المرتضى وجماعة من العامة وفيهما

اقوال منتشرة لا نطيل بذكرها والذي يظهر الحق الاول لوجوه الاول

ان المقتضي وهو دليل الحكم موجود والمانع مفقود لعدم مانع الا

احتمال طرو ما يزيل الحكم الاول وهو معارض باحتمال عدم طروه

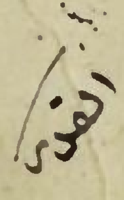
فاذا تساقطا يبقى الحكم الثابت سالما عن المعارض الثاني ان الوجدان

السليم يحكم ببقاء وجود الموجود وعدم المعدوم على حسب استعداد الاشياء

وامكان وجودها او عدمها الى ان يطرء مانع رافع الحكم الاول

المتحقق ويشهد بذلك ما يرتكبه العقلاء من ارسال المكاتيب

والمسافرة الى البلدان واهداء التحف والصلات الى الاخلاء النائية و
غير ذالك فلو لم يكن تحكم عقولهم الكاملة بوجود المذكورات فى الاوقات
اللاحقة لما ارتكبوا هذه الافعال بل كان فاعلها يعد سفيها او مجنونا
الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حجيته كصحيحة زرارة عن
الباقر ع وفيها ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين
آخر والمفرد المحلى باللام يفيد العموم لكونه فى كلام الحكيم ولما حقق
فى محله من كونه حقيقة فى تعريف الجنس ويؤيده التاكيد بلفظ ابدا
وكصحيح آخر وفيه قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن فنظرت فلم
ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذالك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين
بالشك ابدا وكصحيح آخر وفيه لا ينقض اليقين بالشك وكقول الصادق ع
كل شيئ نظيف حتى تعلم انه قذر وكل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وغير
ذالك مما يعسر ايراده كله وقد يستدل فى حجيته بالاجماع على اعتباره فى بعض
المسائل كتيقن الطهارة والشك فى الحدث وعكسه وتيقن طهارة
الثوب والجسد والشك فى نجاستهما وبناء الشاهد على ما شهد به متى لم
يعلم رافعه فيكون حجة وفيه ان الاجماع فيهما مغن عن الاستصحاب مع ان



ان القدر المجمع عليه فيها هو عدم نقض اليقين بالشك لا اعتبار الا
ستصحاب احتج المانع بوجوه الاول الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وقد عرفت جوابها فيما مر الثاني للجواز اثبات المسئلة الاصولية
بالادلة الظنية وقد عرفت عدم الفرق بين اثبات الاصول والفروع بها
الثالث ان الاستصحاب لا يفيد الظن فكيف يكون حجة وفيه انه مكابرة
لا يليق بالجواب الفصل الثاني في القياس مصباح القياس في اللغة
التقدير والمساواة كقولك قست الثوب بالذراع اي قدرته به وزيد
لا يقاس بعمرو اي لا يساويه وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع
بينهما والجامع علة كالحكم على حرمة الفقاع قياسا على الخمر لجامع
بينهما وهو الاسكار فانه كان علة لثبوت الحرمة الخمر فاينما وجد فيحكم
على حرمته ثم العلة اما مستنبطة وهي ما استفيدت من العقل او منصوصة
وهي ما استفيدت من كلام الشارع ولا خلاف بين اصحابنا الا ابن الجنيد
في اقدم مرة في حرمة العمل بالاول ووافقنا بعض العامة في ذلك لنا
الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن كما استدل بها بعضهم
لما تقدم من كونها ظاهرة في اصول الدين بل للاخبار المستفيضة من طرق
الخاصة والعامة الدالة على حرمة العمل بالقياس بل ادعى بعضهم

طع

تواترها بل صار ذلك من ضروريات مذهبنا كحل المتعة مع ان العقل القا
يتكو حجيته لانه انما كان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات
كحكمه بنزح الاربعين بموت الكلب والخنزير والشاة مع اختلافها وبنزح
السبعين للكافر والاربعين للخنزير مع اتفاقهما حكما وبحرمة صوم يوم
العيد ووجوب السابقة وندب لاحقه وبقطع اليد للسارق دون
الغاصب فكيف يكون حجته ويعتبر الظن الحاصل منه حجة المجوزين من
وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور هو
المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع الثاني قوله تعالى ان
انتم الا بشر مثلنا فان الكفار قاسوا نبيهم على انفسهم في كونهم بشرا
غير نبي ولم يرد الله تعالى عليهم القياس الثالث بعض الاخبار الواردة
بطريقهم الرابع على الصحابة من غير نكير والجواب عن الاول ان
المراد من الاعتبار الاتعاظ وعن الثاني عدم تسليم عدم الرد
اللغوي ان نبيهم رد عليهم بقوله ان نحن الا بشر مثلكم ولكن
الله يمن على من يشاء من عباده وعن الاخيرين بعدم تسليمها
مصباح لا خلاف في حجية القياس المنصوص العلة لان الشارع
انما نص على العلة وعرفنا انها الباعثة له على الحكم فاينما وجدت

العلة

العلة وجد المعلول من غير تخلف بل يمكن القول بانه ليس بقياس لكونه مستفادا
من كلام الشارع فكانه قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحته
ما هو افراده مع ان القدر المتيقن من الاقيسة المحرمة هو
المستنبطة لانهم عليهم السلام كانوا رادعين لاهل القياس عن العمل
بما ابدعوه من جهة عقولهم القاصرة ونفوسهم الناقصة وما نحن فيه
ليس من هذا القبيل مع ان بين الاخبار الدالة على حرمة القياس وبين
ما دل على وجوب العمل بمدلولات الاخبار عموما من وجه فيرجع
الى المرجح الخارجي والشهرة القريبة من الاجماع في حجية المنصوصة و
اصالة عدم الحرمة وجواز العمل بالظنون مرجح لذلك وخالف في ذلك
المرتضى ره فلم يجوزوا العمل به محتجا بما حاصله ان الشيئين قد يشتركان
في علة واحدة ويكون في احدهما مصلحة وفي الآخر مفسدة في حال من
الاحوال وزمان من الازمنة فكيف يقاس احدهما بالآخر لمجرد وجود
العلة فيهما والجواب ان الشارع اذا نص على العلة فالاعتبار على وجودها
واما تعيين الاحكام بالمصالح فامر على حدة ليس من محل النزاع ثم اعلم ان العلة
المنصوصة اما مستفادة من الاجماع او الكتاب او السنة اما الاول فكالتعدي
من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب اتقائها عن البدن

والماكول والمشروب والمسجد والمصحف وغيرها مما يشترط فيه الطهارة

واما الكتاب والسنة فالعلة اما مستفادة منهما صريح اللفظ كقوله تعالى

لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا اوكى او اذن يكون كذا وكذا اللام والباء

وان كانتا اقل صراحة من المذكورات لاحتمالها لمعان اخر او بظاهره كدلالة

التنبيه والايماء المحسوبة من اقسام الدلالة الالتزامية وهي كون الحكم

مقترنا بما لو لم يكن علة لبعد الاقتران كقوله ص كفر بعد قول الاعرابي هلكت

واهلكت وواقعت اهلي في نهار رمضان فان الحكم بالتكفير انما اقترن

بالمواقعة فيه علم انها علة له فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت في نهار

رمضان فكفر فلا يكون للاعرابية والاهلية دخل في وجوب التكفير بل كلما وجدت

العلة وجب الحكم وان كان هنديا واجنبية والظاهر ان هذا ايضا

حجة من باب المنصوص العلة لان الدلالة التنبيه مبتنية على الا

ستفادة من اللفظ من باب الالتزام وهو حجة كالمطابقة و

والتضمن وليس ذلك من باب تنقيح المناط اعنى الحاق حكم الفرع با

الاصل بالغاء الفارق بينهما واثبات الجامع بر مصباح اعلم

ان اهل القياس ذكروا المعرفة العلة طرقا عديدة لا حجية فيها عندنا

الا انا نذكر نبذة منها لمعرفة اصطلاحاتهم الاول تنقيح المناط وهو

الحاق

لحاق حكم الفرع بالاصل بالغاء ما هو فارق بينهما واثبات الجامع بذلك
الالغاء فيقال يجب التكفير للصدى اذا واقع الاجنبية في نهار رمضان
قياسا على الاعرابي المواقع اهله فيقال انه لا فرق بين الاصل والفرع الا
في الاعرابية والاهلية ومما لا يؤثران في الحكم فثبت ان علة التكفير
هي المواقعة فيسقط وقد افرط الحنفية وقالوا لا مدخلية للوقاع
ايضا فيكون فعل المفطرات فيها ايضا علة للتكفير الثاني تخريج المناط
وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
من دون نص واستنباط كتعيين الاسكار لتحريم الخمر للمناسبة بين
الاسكار والتحريم فيحكم بتحريم النبيذ لكون العلة موجودة فيه وقد
يسمى ذلك مناسبة لوجودها بين العلة والحكم واخالة لانه يخال
اي يظن انه علة الثالث تحقيق المناط وهو الاجتهاد في وجود
العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع الرابع الدوران
وقد يسمى بالطرد والعكس وهو ان يستلزم الحكم شيئا وجودا وعدما
كاستلزام الحرمة بالاسكار فانها دائرة معه وجودا وعدما
فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال
الاسكار حرام فعلم انه علة للحكم فاينما وجد وجد الحكم الخامس السبر

والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد

بالاستقراء ثم ابطال بعضها وابقاء بعضها وهو الذي يدعى انه العلة مثل

ان يقال في قياس الذرة على الحنطة في الربوية بحثنا عن اوصاف البر فلم

نجد فيه ما يصلح علة للربوية الا كونه طعاما او بقلا او مكيلا لكن الطعمية

والبقلية لا يصلح لذالك فتعين المكيلية ثم اعلم انهم قد يستدلون با

لاستحسان والمصالح المرسلة فالاول عبارة عن حصول رجحان

في نفس المجتهد بطبعه او بعادته من دون امارة شرعية والثاني

عبارة عن دفع ضرر او جلب نفع للدنيا او الدين بحيث لم يعتبرهما

الشارع كضرب المتهم للسرقة صيانة للاموال وعدم كونهما حجة عند ما

لم نتعرض لادلتهما وما فيهما مصباح لا شبهة في حجية الاستقراء

التام وافادته القطع وهو الحكم على الكلي بما وجد في جميع جزئياته

كالحكم بالتحيز على الجسم لما وجدنا جميع جزئياته من الحيوانات و

النباتات والجمادات متحيزا لكنه في الاحكام الشرعية قليل بل

لم نطلع على فرع فيها كذالك واما الناقص وهو الحكم على الكلي

بما وجد في اكثر جزئياته والظاهر عدم حجيته لانه داخل تحت

القياس المحرم لشمول ادلة حرمته له فاحتجاج بعض الاساطين

بحث

125

يجيب بافادته الظن بالحكم الشرعي معارض بالقياس فانه لا ريب

في افادته الظن ثم اعلم ان القياس بطريق اولى وهو ما كان الجامع

فيه اقوى في الفرع من الاصل حجة انا علم ان علية العلة مستفادة

من النص الصريح والظاهر والاجماع لا اذا كانت مستفادة من الدوران

والترديد وغيره كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يدل على تحريم الضرب

بطريق اولى لان العلة المستفادة من النص والاجماع هو اذى الوالدين

ولا ريب في انه اقوى في الضرب وليس ذلك من باب القياس ولا

المنطوق بل انما هو من باب المفهوم الموافق المعبر عنه بفحوى

الخطاب ولحن الخطاب كما مر في اوائل الكتاب لان تحريم الضرب من

لوازم اللفظ مع قطع النظر عن تخيل الاصل والفرع والجامع احتج

الاول بانه لو لم يتخيل الاصل والفرع والجامع وكونه آكد في

الثاني لما حكم بتحريم الضرب واحتج الثاني بان تحريم التأفيف

عبارة عن تحريم الاذية للتبادر وانت خبير بلفظية النزاع

دعاء الجنتين عن الجواب الباب التاسع في الاجتهاد والتقليد

مصباح الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح استفراغ

الوسع في تحصيل الظن او القطع بالحكم الشرعي الفرعي والمراد

باستفراغ الوسع ببذل تمام الطاقة الى ان يحس من نفسه العجز عن الزيادة

والتقليد في اللغة تعليق القلادة من العنق وفي الاصطلاح اخذ العامي

الاحكام الفرعية من الفقيه فالاخذ من الرسول والامام ليس بتقليد

وكذا اخذ الفقيه الاحكام من الاجماع ورجوع القاضي الى الشاهد وهو

واجب في المسائل الفرعية على كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد فلا يجب الاجتهاد

على كل مكلف عينا كما عليه اكثر اصحابنا بل نقل عليه الاجماع عن جماعة من

الاصحاب كالسيد المرتضى والشهيد وغيرهما من الخاصة والعامة وخالف

فيه بعض قدمائنا وفقهاء حلب على ما حكي عنهم فاوجبوا الاستدلال

على العامي وخلاصة استدلالهم رجحان ظن المكلف على ظن غيره فا

لعامي اذا احتاج الى حكم فعرضه العالم دليل ذلك الحكم من الاجماع وغيره

فقد حصل له الظن بذلك الحكم وانت خبير بانه عين التقليد

بل ذلك غير ممكن في اكثر الاحكام والحق انه واجب كفائي لانه

المعهود المتداول من زمن الائمة الى زماننا هذا هو افتاء البعض

واستفتاء الآخرين وذلك اجماع على المطلوب مضافا الى الاجماعات

المنقولة ولقوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الخ وفاسئلوا اهل

الذكر ان كنتم لا تعلمون والمشهورة ابي خديجة عن ابي عبد الله

جمشنقال

حيث قال ع انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاني قد جعلته
قاضيا فتحاكموا اليه ولمقبولة عمر بن حنظلة ولقوله ع لابان افت و
غيرهما من الاخبار الدالة على جواز اخذ الجاهل عن الفقيه ولو كان
واجبا عينا لما جاز ذلك ولانه لو كان كذلك لزم العسر والحرج
واختلال النظام ثم اعلم انهم اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد و
الحق كما هو المشهور ان العالم اذا حصل له ما هو ادلة لبعض الاحكام
بحسب ظنه او علمه وفهم ان ادلة المسئلة المعينة هي هذه الاخبار
والآيات وعلم ان لا معارض لها وعلم وفاقية المسئلة وخلافيتها و
كان عالما بالاصول وطريقة الاستدلال جاز ان يعمل بظنه في تلك
المسئلة وان يقلده الناس فيها لانه مساو للمجتهد المطلق على ذلك
التقدير في تلك المسئلة فكما جاز الاجتهاد فيها للمجتهد في الكل فكذلك
المتجزي ولمشهورة ابي خديجة السابقة فان لفظة شيئا ظاهرة
في بعض الاحكام واحتجاج المانعين بان كلما يفرض جهله يجوز تعلقه
بالمسئلة التي اجتهد فيها فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما
يعلمه من الدليل وبان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد
المطلق بالاجماع وبقي ظن المتجزي تحت المنع وبلزوم الدور وبانه

ان صحة اجتهاد المتجزی فی المسائل موقوف علی صحة اجتهاده فی جواز

التجزی وصحة اجتهاده فی جواز التجزی موقوف علی صحة اجتهاده

فی المسائل مدفوع بان المفروض عدم وجود ما یتعلق بتلک

المسئلة مما یجهله وحصول جمیع ما هو دلیل لها وبان الاصل جواز

العمل بالظن بعد انسداد باب العلم وبان صحة اجتهاد المتجزی فی

المسائل الفقهیة وان توقف علی صحة اجتهاده فی جواز التجزی لکن

صحة اجتهاده فی جواز التجزی لا یتوقف علی صحة اجتهاده فی المسائل

الفقهیة بل انما یتوقف علی صحة دلیله الذی استدل به فی اثبات هذه

المسئلة الاصولیة مصباح اعلم ان للاجتهاد شرائط لو لم تحصل لم

یحصل منها معرفة معانی الالفاظ اللغویة والعرفیة مما یحتاج الیه

فی معرفة معانی الایات والاخبار ولو بالرجوع الی الاصول الموضوعة

کالقاموس والصحاح وغیرهما ویدخل فی ذلک معرفة التصریف والنحو

لکونهما من العلوم المفسرة لمعانی اللغات المرکبة ومنها علم المیزان

فان الاحکام الشرعیة لکونها نظریة تحتاج الی قانون یعرف به

صحیح نظر وفاسده ومنها اصول الفقه لتوقف الاستنباط علیها

بل انما هی من اهم العلوم للفقیه ولابد ان یعرفها بالاستدلال لئلا

یکون مقلدا

يكون مقلدا للرجال ومنها علم التفسير ويكفي معرفة معاني الآيات التي
تستنبط منها الاحكام وهي قريب من خمس مائة آية ومنها معرفة الاخبار
وتميز صحيحها من غيره ومنها معرفة الرجال وتميز عدولها من غيرها
ومنها معرفة فقه الفقهاء وادلتهم واختلافاتهم ومواضع اجماعاتهم
لتمكين من ترجيح الاقوى على غيره ولئلا يخالف الاجماع ومنها القوة
القدسية التي هي العمدة في هذا الباب ولا تحصل الا بفضل الله
على عبده وتحلية النفس بالصفات الحميدة وتخليتها عن الخصال
الرذيلة والتوسل الى خالق العباد والتشبث باذيال النبي وآله
الامجاد وبذل الجهد في ممارسة كتب الاستدلالية للاصحاب
رضوان الله عليهم اجمعين واما علم الكلام فلا شبهة في عدم كونه
من شرائط الاجتهاد وانما هو واجب للجميع وذكر بعضهم شروطا
اخرى الاعراض منها اخرى مصباح اعتق جواز بناء المجتهد في
الفتوى على الاجتهاد السابق وعدم وجوب تكرار النظر بتكرر القضية
وفاقا لاكثر المحققين لان الواجب على المجتهد تحصيل الاحكام من
الادلة وقد حصلها منها واما وجوب النظر بعد ذلك فحكم شرعي
يحتاج اثباته الى دليل شرعي مع ان فيه عسرا شديدا وحرجا وكبدا

احتج المانع بانّه يمكن ان تحصل له بكثرة الممارسة والاطلاع
لم يطلع عليه قبل ذلك قوة لم تكن حاصلة فيتجدد داينئذ
الحكم بتجدد النظر وفيه انّ بعد تحصيل الاحكام من ادلتها
له مقدمة قطعية وهي وجوب عمله وعمل مقلده بتلك الاح
واحتمال الحصول تلك القوة لا يعارض تلك المقدمة القطع
هذا مقتضى قاعدة الاستصحاب ولا ريب انّ الثاني احوط
المشهور عدم جواز تقليد الموتى بل نقل الاجماع في ذلك
الاصحاب واحتجوا بان الادلة الدالة على جواز التقليد كا
المنقولة والاخبار انما هو مختصة بالاحياء واما العسر
الدال على جوازه مطلقا فيندفع بتقليدهم مع انه لا قول
لانّ الاجماع لا ينعقد مع خلافه حيا وينعقد بعد موته فلو
قول الميت ميتا لما انعقد ذلك احتج المجوز بانّ باب العلم
مفسد في امثال زماننا ولا مناص عن العمل بالظن فاذا ظن
ان فتاوى مثل الشهيد ره قد حصل من ظنون اقوى مما حصل
عند فتاوى الحي فاي مانع من العمل بها مع انّ الدليل الدال
حجية مطلق الظنون قطعي لا يقبل التخصيص فكيف يخرج

128

هذا القسم من ظن المقلد وهذا هو الحق والجواب عن
ادلة المانعين اما عن الاول فبان الاجماع المنقول والاخبار
الدالة على تخصيص التقليد بالاحياء انما هي ادلة ظنية لا تعارض
القطعي واما عن الثاني فبانه لا يناسب من هبنا لعدم الاعتبار
باحاد المجمعين عندنا وانما العبرة بالاجماع لكونه كاشفا عن
راى المعصوم فلا ضرر لمخالفة الحي او الميت بالاجماع اذا حصل
العلم براى المعصوم مصباح اعلم انه لا يمكن تعارض القطعيين
لعدم جواز اجتماع النقيضين ولا قطعي وظني للزوم تقديم
القطعي فانحصر التعارض في الظنيين فلما كان تعارضهما على ثلثة
اوجه لكون النسبة بينهما اما عموما وخصوصا مطلقا او من وجه
او تباينا وكان الواجب في الاول حمل العام على الخاص كما تقدم وفي
الاخيرين الرجوع الى المرجحات وتقديم الراجح فلا بد من ذكر
المرجحات ثم ان المرجحات يتصور في جميع الادلة الظنية ولكنهم
لما خصوا الكلام بذكر مرجحات الاخبار وقاسوا عليها مرجحات
سائر الامارات فنحن اقتفينا الاثر وخصصنا الذكر و
نقول الترجيح هو اقتران الدليل بما يقوى به على معارضه

وهو اما من جهة السند او المتن او الامور الخارجية اما الاول

فكعلو السند فانه لقلة الواسطة مامون من الغلط والخلل فيقدم

على سافله وكثرة الرواية اى تعددها فى كل طبقة لتعاضد الظنون

الحاصلة من الطبقات بعضها ببعض فيقدم على قليلها ورجحان

راوى احديهما على الاخرى من حيث زيادة الثقة والورع و

الفقاهة والضبط وكثرة المزكين واعدليتهم فانه لا شبهة فى

قوة الظن الحاصل من روايته واما الثانى فكالمسند على المرسل

والمروى باللفظ على المروى بالمعنى والمأكد على العارى

عن التاكيد والحقيقة على المجاز كما ان اقرب المجازات على

ابعدها واقلها على اكثرها والمجاز على المشترك وقيل

بتقديم الفصيح والافصح على غيرهما وليس بشئ لانه لا يخفى

على من تتبع الاخبار الفرعية انهم ع لم يعتنوا ابشان الفصاحة

لكون تلك الاخبار قريبا من كلام الرعية واما الثالث فكا

المعتضد بدليل آخر على غيره المؤيد به وما عمل به المشهور سيما

القدما رضوان الله عليهم على غيره والمخالف للمخالف على الموالف

له كما ورد به النص المشهور والموافق للاصل ويسمى مقررا على

المخالف

١٢٩

المخالفة وليس ناقلا على خلاف فى ذالك والحق ما قلناه

لاعتضاء المقرّر بالاصل فلا يعارضه غير المؤيّد ايّدنا

الله بتفضّلاته العميم وثبّتنا على النهج القويم وشدّ قلوبنا

بولاية الائمّة وجمع بيننا وبينهم يوم الغمّة قد فرغ

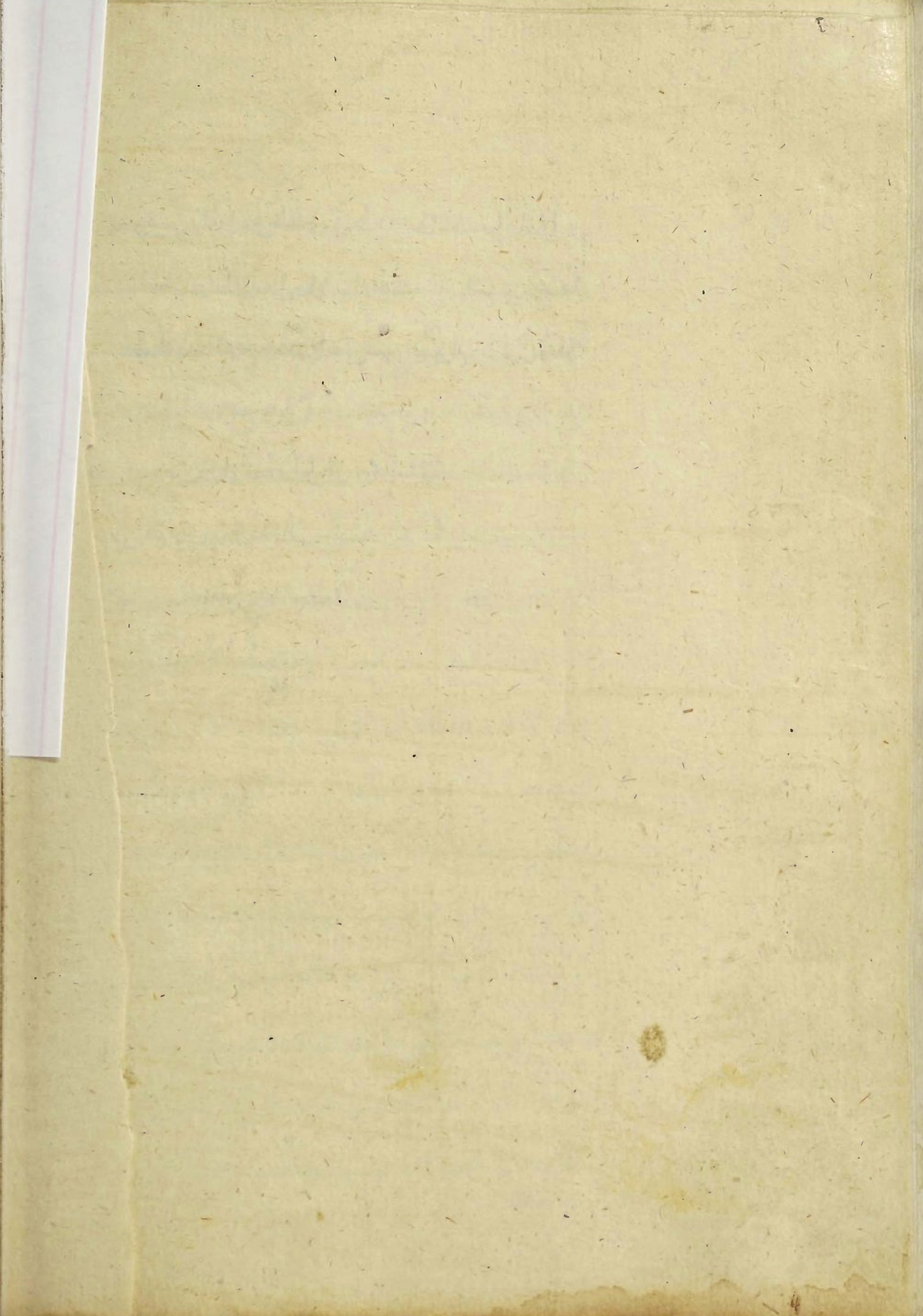
من تسويده مؤلّفه المشتاق الى رحمة الملك الخلّاق فى اواخر

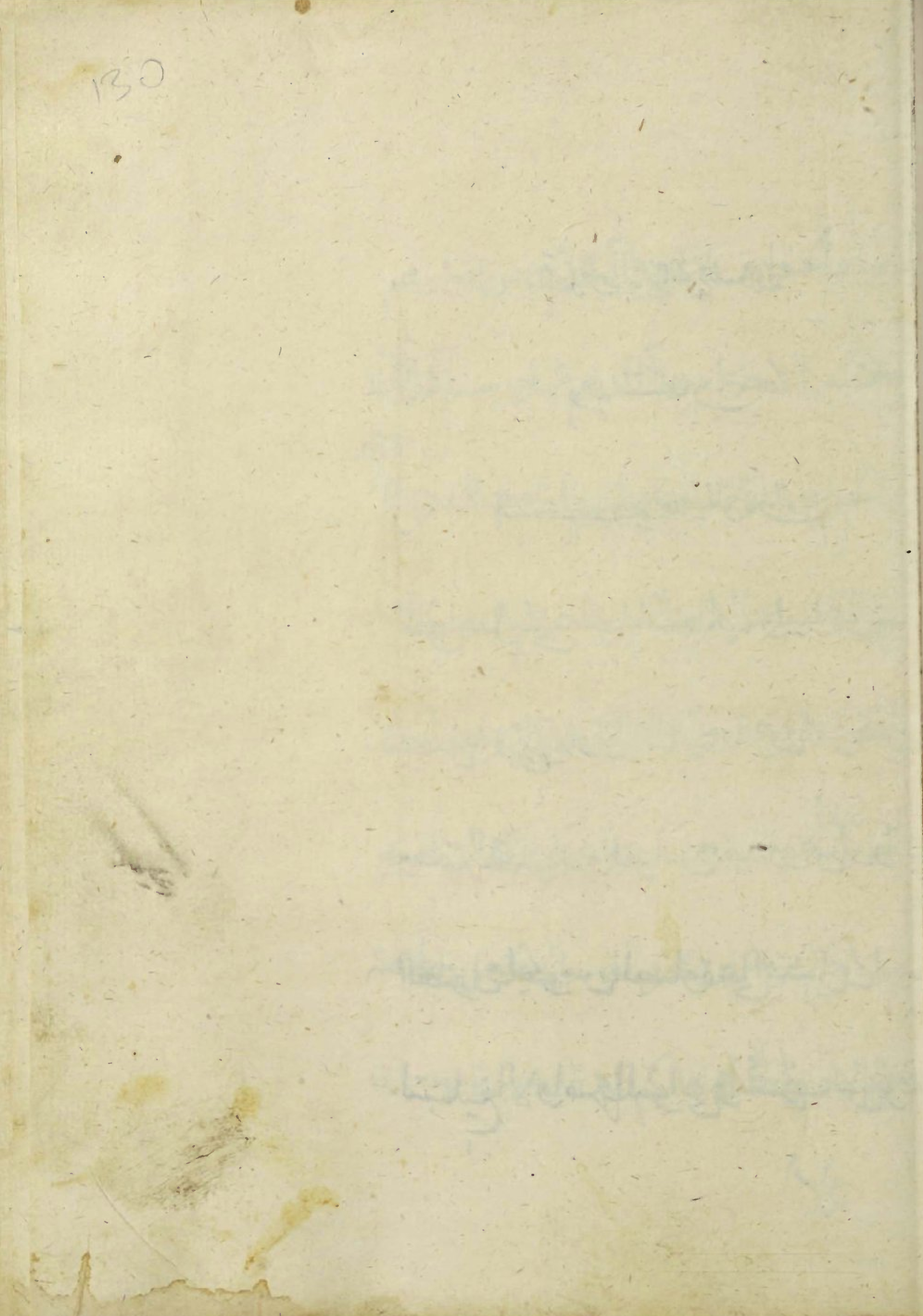
المحرّم من شهور سنة الف ومائتين وثمانية وعشرين:

حامدا ومصلّيًا

تمت

م م م
م م
م





ابتدء رب تمم بالخير والسعادة

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

ابهى اصل يبنى عليه الخطاب واولى قول

فصل ينتمي اليه اولو الالباب حمد من تنزه عن

وصمة التحديد والقياس وتقدس عن ادراك

العقول والحواس والصلوة على افضل من ارسل

لتبليغ الاوامر والنواهي واشرف من عرفه

اسرار

13

اسرار الحقايق كما هي وآله الذين من انوارهم

تقتبس الاحكام وبآثارهم تعرف مسائل الحلال

والحرام صلوات الله عليهم ما دامت الفروع مبنية

على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وبعد

فيقول راجي عفو ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين

العاملي هذا ما توفرت عليه دواعيكم وتكثرت اليه

مساعيكم من متين محرر الفصول يتضمن خلاصة

علم الاصول فخذوا اليكم زبدة وجيزة موصلة

الى كنوزه ونخبة عزيزة مطلعة على رموزه والتمس

منكم ان لا تبذلوها الا الى طالب يعرف قدرها ولا

تزفوها الا الى خاطب يغلي مهرها واذا عثرتم بخلل

فاضح او وقفتم على زلل واضح فمنوا علي باصلاح

الفساد وترويج الكساد واجركم على الله لا قوة الا

بالله ورتبتها على خمسة مناهيج المنهج الاول

في المقدمات وفيه مطالب المطلب الاول في نبذة من

احواله ومباديه المنطقية علم هذا العلم في الاصل مركب

اضافي

132

اصلا في الاصول ما يبتنى عليها شيء والفقه العلم

بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية

فعلا او قوة قريبة وعلميتها عنها مع ظنيتها

على التصويب ظاهرة وبدونه خفية الا ان يراد

الظاهرية او ظنها او القطع بتعين العمل والافتاء

بها وخير الثلثة اوسطها والقطعيات ليست فقها

ومن ثم لا اجتهاد فيها كما ينطق به حده ويراد با

لاحكام المسائل ولامها جنسية لا استغراقية

اذ التهيؤ القريب للاحاطة بالكل متعذر او معـ

متعسر والتردد في البعض ثابت فدخل علم المتجز

وصح لا ادري ما علم المقلد وجبرئيل مثلا فخرج

بحرف المجاوزة ولا حاجة الى ضم بالاستدلال

بعده كالحاجبي ويراد بالادلة المعروفة اما القياس

فليس من مذهبنا وسنتبع ابطاله ان شاء الله تعالى

فصل وحده علما العلم بالقواعد الممهدة

لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية والصفة

بالاختصاص

133

بالاختصاص فسلّم الطّرد من دخول العربيّة و

المنطق ومباديه من المنطق والكلام والعربيّة و

الاحكام ومرتبته بعد الثلاثة الاول وموضوعه

دلائل الفقه من حيث الاستنباط وثمرته الفوز

بالسّعادة الدينيّة والترّقي عن حضيض التّقليد

اذا استعمل فيما وضع لاجله ووجوبه كفائيّ

وه القائل بالعينيّة شاذّ ولزوم الحرج ظاهر و

استدلّ العلاّمة ره بتوقّف الاجتهاد الواجب كفاية عليه

ويقدح في كلية كبراه المعارف الخمس اللهم الا

ان يضمن في الاوسط وتحصيله له فيلغو الباقي

فصل الدليل عندنا ما يمكن التوصل بصحيح

النظر فيه الى مطلوب خبري والامكان لادراج

المغفول والخبري لاخراج الحد وعند غيرنا

قولان فصاعدا يكون عنه آخر فدخلت الامارة

او يستلزم لذاته فخرجت والاشعري لا يفرق

بينهما في عدم الاستلزام والنظر تامل معقول

لكسب

134

لكسب مجهول والعلم صورة حاصلة عن

عند المدرك او حصولها عنده او صفة

يوجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض فدخل الاحساس

او صفة ينجلي بها امر معنوي قامت به فخرج [للمنع] ومعلوميته مما

مما علم به وعلم كل احد بوجوده لا يوجب دورا ولا بداهة اذ

حصول الشيء غير الصورة وامتناع النقيض لعادة او حس [لا النفي]

الامكان نظرا الى قدرة الله سبحانه وقد يطلق مرادفة مطلق

التجويز الجزم وفيه ما فيه ثم ان كان اذعانا بنسبة فتصديق

والا فتصوّر وكلّ من كلّ غير بديهيّ للكسبيّ للبديهيّ

ولزوم طلب المجهول المطلق وليس بديهيّ التصوّر

ما زعمه الحاجبي وتعليله عليل ويجوز طلب البسيط

بالرّسم واستغناء المركّب عن الطلب والذكر النفسانيّ

امتنع نقيضه مطلقا فكما مرّ علم او عند الذاكر

فاعتقاد او لا و لا فالرّاجح ظنّ والمرجوح وهم والمتساوي

شكّ فصل ممتنع الصّدق على كثيرة جزئيّ وجائزه كلّي

فان فارق آخر بلا مصادقة فمتباينان وبالعكس

متساويان

يعني كسبي

متساويان كنقيضيهما ومعهما من واحد اعمّ واخصّ

مطلقا بعكس نقيضيهما ومنهما ومن وجه وتباين

نقيضيهما جزئيّ كالاوّلين **فصل** ذاتىّ الماهيّة ما

لايمكن فهمها قبله اوما ثبت لها بلا علّة اوما

تقدّمتها تعقلاً والعرضىّ بخلافه وجزئها المشترك

بين مختلفى الحقيقة جنس والمميّز فصل والمركّب منهما

نوع اضافىّ ومتّفق الأحاد فى الحقيقىّ والجنس

والمتوسط نوع بالاوّل والبسيط بالثانى وللخارج

عنها كالاخير خاصة وكالاول عرض عام والا فمفارق

الحد عندنا ما يميز الشيء عن غيره مطردا

ومنعكسا فان انباء عنه بذاتياته فحقيقي او بلازمه

فرسمي او بمرادف اجلى فلفظي وعند غيرنا ما يميزه

بفصله مع جنسه القريبين او خاصته معه

حدا ورسم تامان وبدونه ناقصان وصورة

الحقيقي جنس قريب ثم فصل ولا يكتسب ببرهان

والا دار او تحصل الحاصل اما في التصديق فيرد حال

وكل ان امتنع فكه فلازم لها او لوجودها صح

النسبة

النسبة لا تعقلها   القضية قول يصدق او يكذب

او كلام لنسبة خارج فان حكم فيها باثبات امر لآخر

او نفيه فحملية والا فشرطية وموضوع الحملية اما شخص

فشخصية او لنفس الحقيقة فطبيعية او مبين كلا

او بعضا فمحصورة والا فمهملة وان صرح بكيفية

النسبة فموجهة بسيطة او مركبة واول جزئي الشرطية

مقدم وثانيهما تال فان حكم فيها بتعليق نسبة

على اخرى فمتصلة لزومية او اتفاقية او بتنافيهما او

او عدمه منفصلة حقيقيّة او مانعة جمع او

خلوّ البرهان ان خلا عن ذكر لازمه او

نقيضه فاقترانيّ حمليّ او شرطيّ والّا فاستثنائيّ

ومبتدء المطلوب في الحملي موضوع واصغر وذاته

صغرى وخبره محمول واكبر وذاته كبرى والمكرّر

وسط وقد يستدلّ على المطلوب بابطال نقيضه و

بتحقّق ملزوم خفيّة وهو عكسه فالنقيضان و

قضيّتان ايّهما صدقت كذبت اخيها وبالعكس

فالشخصيّة

فالشخصية شرطها الوحدات الثمانية وغيرها معها

التخالف كما وكيفا فنقيض الموجبة كلية سالبة

جزئية وجزئية سالبة كلية وعكس القضية تبديل

طرفيها مع بقاء الصدق والكيف فعكس الموجبتين جزئية

وعكس السالبة الكلية مثلها ولا عكس لجزئيتها

وعكس النقيض تبديل نقيض طرفيها مع بقاءهما والسوالب

كالموجبات في العكس وبالعكس هيئة وقوع الوسط

عند الحدين شكل فما هو محمول صغراه موضوع كبراه

الاوّل وشرطه ایجابها وکلیّة کبراه وینتج المحصورات

الاربع فموجبتاه مع موجبة موجبتها ومع سالبة

سالبتّها وما هو محمولهما الثّانی وشرطه اختلافهما

کیفاً وکلیّة کبراه ولا ینتج الّا سالبة فکلیّتاه

کلیّة ومختلفتاه جزئیّة وما هو موضوعهما الثالث

وشرطه ایجاب صغراه کلیّة احدیهما ولا ینتج الّا جزئیّة

فموجبتاه مع موجبة کلیّة وبالعکس موجبة ومع

سالبة سالبة وعکس الاوّل الرّابع وشرطه ایجابهما

مع کلیّة

138

كلية صغراه او اختلافهما مع كلية احديهما

وينتج سوى اولى الاربع فموجبة الكلية معها

موجبتها او سالبتها وسالبة الكلية مع اوليها

سالبة كلية او جزئية كجزئية مع خلافهما كليا

استثنائي

ا الاستثنائي اما متصل فيلزم مقدمه

تاليه واكثره بان ونقيضه نقيضه واكثره بلو

واما منفصل ويلزم التنافي اما اثباتا ونفيا من

اثبات كل نقيض الاخر ومن نقيضه عنه او اثباتا

فالاولان اونفيا فالاخيران ويرد الافتراني الى الا

ستثنائي وبالعكس المطلب الثاني في المبادي اللغوية لفظ

وضع لمعنى وطريقها تواتر واحاد ولا يثبت قياسا

في معرفة معانيها الى الرجوع الى كتب اللغة كالالفاظ الغير المشهورة

والاولان منقلب والوضع لنقيضين يدفع المناسبة

الذاتية وارادة الواضع مخصصة وهو اما الله

سبحانه بدليل وعلم آدم الاسماء واختلاف الالسنة

او البشر بدليل الا بلسان قومه او منه تعالى الضروري

ومنا الباقي والادار وتسلسل ولا قطع في شيء منها

لجواز الالهام

المطلب الثاني في المبادي

139

لجواز الهام الوضع وارادة الحقايق والتوفيق على ا
سابق والاقدار وتعليم آدم والتوقيف كما في الاطفال
دلالة اللفظ على معناه مطابقة وجزئيه الضمني
تضمن وخارجه اللازم ولو عرفا التزام ثم ان قصد
بجزئه جزئه فمركب والا فمفرد فان استقل ولم يدل
بهيئته على زمان فاسم او دل ففعل والا فحرف فان
اتحد معناه متساويا في كثرة فمتواطئ ومتفاوتا
مشكك وان كثر فمشترك ان وضع لكل والا فهو

فمنقول ان اشتهر في الثاني والا فحقيقة ومجاز واذا

كثر فمتباينة او اللفظ فمترادفة   اللفظان

لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح

ظ والمرجوح ماول والمساوي مجمل والمشترك بين

الاولين محكم وبين الاخرين متشابه وان دل على

طلب من مستقل فامر ومن مساو فالتماس ومن

سافل فسؤال ودعاء   المشترك واقع في اللغة

لثبوت العين وامثالها لا الاكثر عن الاسم

الاهم

الاسم لولاه واشتراك الموجود بين الحادث والقديم

ولا اختلال مع القرينة والاجمال قد يقصد وفي

القران كقوله تعالى ثلثة قروء والاستعداد للامتثال

فائدة والترادف واقع كاسد وسبع ويجوز

تبادلهما ولا يرد خداي اكبر ويفيد التوسعة

والتزيين وتثنية العلامة وليس منه الحد و

التابع الحقيقة لفظ مستعمل في وضع اول

والمجاز في غيره لعلاقة ولا شيء منهما قبله

وحصرت في خمسة وعشرين ويكفي عن نقله وقد

يعرف بالسّلب ولادور وبعدم اطراده ولا عكس

وفي القرآن كثير واسماءه تعالى توقيفيّة وهو اولى

من الاشتراك واغلبيّة تغلب مزاياه مع معارضتها

بمثلها ولا يستلزم الحقيقة كالرّحمن والفائدة

صحّته وفي نحو انبت الرّبيع البقل وجوه اربعة مشهورة

والحقيقة الشرعيّة للمتشرّعة شايعة وللشّارع محلّ

كلام والظّاهر ثبوتها للتّبادر وفيه ما فيه ولا يلزم عدم

عربيّة

١٤١

عربيّة القران وفيه المعرّب كمشكوة وسجّيل دون

ابراهيم فانّه علم الواو العاطفة لمطلق الجمع

لنصّ اللغويّين وقولهم انّها في المختلفة كالمتفقة وو

رودها في التفاعل ومع القبليّة والبعديّة وصدقها

مع ارادة المعيّة وسوالهم النبيّ صلى الله عليه وآله

بايّهما نبداء واستفادة الجمع من جوهر اللّفظ

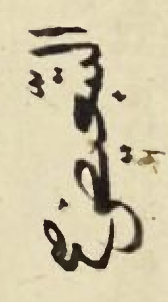
مدفوع باحتمال الاضراب وانكارهم على ابن عباس

تقديم العمرة معارضة بامره به وهذا اوّل الفاء

لمعان منها التعقيب وهو في كل شيء بحسبه كتزوج فولدت واما قوله تعالى فيسحتكم بعذاب فللمبالغة في

القرب وقوله سبحانه اهلكناها فجاءها باسنا اى

اردناه او التعقيب ذكرى والباء لمعان منها كما ورد



به النص الصحيح عن الصحابة عليه السلام في تفسير قوله تعالى

وامسحوا برءوسكم ولا عبرة بانكار سيبويه ذلك

في سبعة عشر موضعا من كتابه وقد بسطنا الكلام

فيه في شرح الشمسين المشتق فرع وافق الاصل

مع اصول

مع صول حروفه وانواعه خمسة عشر ولا يلزم بقاء

المعنى في صدقه حقيقة اذ هو لمن حصل له الصدق

المخبر والمتكلم ولزوم مجازية المؤمن للنائم والغافل

واستعماله في الثلثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال

بالاتفاق والنفي الحال لا يفيد ومنع الكافر على امن

شرعي وقيل بخروجه عن محل النزاع اذ هو ما لم

يطرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول كما في

المحصول وغيره فاطلاق النائم والقائم على اليقظان

والقاعد مجاز اتفاقا الا السارق والزاني بعدهما
فتفريع بقاء كراهية الطهارة بالمسخن بالشمس
بعد برده على هذا الاصل كما ترى لا يشترط
الاتصاف بالمبدء في المشتق وان غلب واستدل
بصدق المؤلم والضارب مع قيام الألم والضرب بغيره
وفيه ان المبدء هو التأثير لا الأثر ويمكن الاستدلال
بصدق العالم والقادر والخالق عليه سبحانه والعينية
ثابتة ولا قيام للخلق به تعالى وتشبثوا بالاستقراء

ويلزم

143

ويلزم منع أطلاق الموجود والثابت على الشيء والواجب

على الصلوة مثلا لعينية الوجود بزعمهم وقيام الصوت

بالهواء وجعلهم الوجوب من الكلام النفسي والحق ان

البحث فيه مجال ودعواهم الاستقراء لم يثبت

المطلب الثالث في المبادي الاحكامية الحكم الشرعي طلب الشارع من

المكلف الفعل او تركه مع استحقاق الذم بمخالفته

وبدونه أو تسويته بينهما الوصف مقتض لذلك

فعلمت الاحكام الخمسة بحدودها والوضعي ليس

حكما بل مستلزم له ولا مانع من طلب الترك اثر القدرة

الاستمرار عليه والطلب في التميز راجع الى الولي الخ

والمكروه العبادة من المندوب لا منه لرجحانه او منه

بارجاعها الى وصف خارج وتسديس المقسم به تعسف

الغزالي الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

وقد ينقض عكسه بالخواص من جهتين وطرده

اي بخواص النبي ع م

بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بل انطباق الحد

عليها اظهر لمشاكلتها له في الاشعار الظاهري بالعموم

ولذكره

ولذلك تمسّكوا بها على خلق الاعمال وقد يذبّ عن العكس

بانّ التعلّق بالغير في التخصيص ملحوظ والجنسية من

الجمعين مقصودة وعن الطرد بانّ حيثيّة التكليف

معتبرة ويخدشه التعدد والتجوّز واعتبارها في

الآية لتضمّنها الانكار عليهم في عبادة ما ينحتون

ثمّ تسوقهما في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو

المعمول فلا يتمّ استدلالهم بها على خلق العمل

ودعوى البيضاوي الاولويّة غير مسموعة والتوقّف

لا يوجبها كما في القدرة والمقدورة لو نقض طرد الحد

بعد تخيشه بآخيرتي الزلزال لكان اظهر لصراحة

الوعد والوعيد وارادة المكلفين بذلك الخطاب

ان اصلحت الطرد افسد العكس بالاباحة كزيادة الا

قتضاء والتخيير ان حكم بحكمية الوضع فيضاف او الوضع

وارجع اليها اسقط ولم يخص الاول بالتصريح بل عمم

بما يشمل الضمني فيرد عليه النقض بكثير من الايات كما

يرد على المخصص النقض بآية ومن يقتل مؤمنا لصراحتها

في التحريم

145

في التحريم والحق ادراجها في الحكم والاجماع على خلافه

لم يثبت استحقاق المدح على العدل والاحسان

والذم على الظلم والعدوان ضروري يشهد به

الوجدان ويحكم به نقاة الاديان ومن قصر الحسن والقبح

على صفة الكمال وموافقة الغرض ونقيضهما في المذ

كورات بالمعنى المتنازع فقد كابر مقتضى عقله والتخالف

ينفي ذاتيتهما لجمع النقيضين وارتكاب اقل القبيحين

مدخول وشرعيتهما تنفي الوثوق بالوعد والوعيد و

وتفحم النبي بعد رؤية معجزته بتجويز تمكين الكاذب
منها والحوالة على العادة باطلة ولو تم الاضطرار
يجري في الواجب تعالى ولو قدمت القدرة فالتعلق حادث
ولا ينافي الوجوب بالارادة الاختيار ونفي التعذيب
قبل البعثة للعفو وامتناع القبيح لصارف لا ينفي القدرة
عليه مسئلتان وجوب شكر المنعم عقلي لأمن العقاب
او زوال النعمة بتركه وهو الفائدة او استحقاق
المدح او الزيادة او هو لنفسه ونقطع بعدم العقاب

على ترك

على شكر النعمة بل على كفرانها والقياس على اللغمة باطل هو عقار

لحقارتها بالنسبة اليهما معاً فتطرق الاستهزاء

اما نعمه سبحانه فهى وان حقرت عنده تعالى لكنها عظيمة

عظيمة عندنا فترك شكرها كفران فبطل كلام

الثانية انجاحى الاشياء الغير الضرورية مما لا يدرك العقل

قبحها كشم الورد قبل الشرع غير محرمة عقلا اذ هى

منافع بلا مفسدة والاذن فى التصرف معلوم عقلا

كالاستظلال بجدار الغير وللعلم باستحقاق

من اقتصر من النفس على اقل ما تحصل به الحيوة ذمّا
الواجب ما يستحق تاركه لا الى بدل ذمّا ونقض
باخيرتى الاربع لاعتبارها فى الاولين اذا تركها وقس
عليه الزايد على احدى الثلث فى المسح والتسبيح و
يرادفه الفرض فان فعل فى وقته المقدر اولا فاداء
وثانيا لتدارك نقص فاعادة او بعده بامر جديد
فقضاء او قبله باذن فتقديم وكذا المحبب وقد علم
بذلك حدودها ولا نقض باداء مدرك الواحدة
واعادة

واعادة المنفرد في جماعة وقضاء مفسد الحج للوقتية

بفصل

بالنص والنقض به والتضييق بالافساد الموسع ما فضل

وقته عنه والمضيق ما ساواه او نقص عنه كقدر

الركعة بعد غسل الحيض والكل وقت للاول لا اوله

وبعده قضاء كبعض الشافعية ولا اخره وقبله نفل

كبعض الحنفية ولا هو مراعى كالكرخي بل الواجب احد

الاشخاص المتماثلة المتمايزة بالوقت فهو كالواجب

المخير لاطلاق الامر به من غير تقييد وعدم الاثم في

في التأخير وبطلان الصلوة قبل الوقت سيّما الشيخ

والمرتضى رضي الله عنهما على التأخير الى الضيق بين الع

الفعل والعزم عليه ووافقهما ابن زهرة وابن البرّاج

وهو قوى خلافاً للمحقق والعلامة واتباعهما لنا

خلوّ تركه عن بدل في الفجاة ولا اثم فيخرج عن الوجوب

ولزوم تساويه قبل الوقت وفيه واوردوا اقتضاء

البدليّة السقوط دائماً او خلوّ الامر عنها فتنتفي والقطع

بامتثال المصلّي لا من جهتها والجواب انّها عن فعله

في كلّ

148

فی کل جزء قبل الضیق لا مطلق وخلوه عنها لا

یمنع ثبوتها الدلیل والبدل هنا تابع مسبب عن

ترك مسبب له الواجب اصالة کتحصیل الظن بوقوع

الکفائی عند ترکه ولا مشاحة فی اطلاق البدل علی

مثله وکون العزم من احکام الایمان لا ینافی بدلیته

فی وقت ظان الموت فی جزء من الوقت یعصی

بترکه قبله ان تما وان بقیا ففی العصیان نظر وهو

اداء والقاضی قضاء وما وقته العمر کذلك وظان

السّلامة ان مات فجاة فغير عاص فيهما وفرق الحاجبر

تحكّم   الحد الواجب الكفائى ما يسقط عن الكلّ

بفعل البعض قطعًا اوظنّا شرعيًّا ووجوبه على

البعض كبعض الشّافعيّة ينفيه الاجماع على تأثيم

الكلّ عند بتركه وتأثيم غير معيّن لا يعقل بخلاف التّأثيم

بغيره ويرادبانة النّفر والله اعلم سقوط الوجوب

به عن الكلّ   ، الواجب المخيّر ما عيّن له الشّارع

بدلًا من غير نوعه اختيارًا فخرج بالتّعيين احتراق

الميّت

المیّت وبالثانی صوم المسافر والموسّع والکفائی
وبالاخیر الوضوء ونحوه ووجوب الکلّ مسقطا
بالبعض او واحد معیّن عند الله ینفی التخییر
المجمع علیه والمحال ایقاعه غیر معیّن والواجب
احد الابدال الصّادق علی ایّ شاء او تحصیل
الکلّی کالکفّارة فیما یشاء من جزئیّاته والاجماع
علی تأثیم الکلّ بترک الکفائی فارق المندوب
غیر مامور به حقیقة وفاقا للعلّامة وللکرخی و

والرّازي والفخري لنا انّ الامر للوجوب كما سيجيءُ و
الحاجب وموافقوه خالفونا في الدّعوى ووافقونا
في الدّليل واستدلّوا بانّه طاعة وهي فعل المامور به
وبانّه احد الاقسام فان ارادوا الحقيقة منعنا
كليّة الكبرى او الاعمّ لم ينفعهم المباح ليس
جنسًا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظنّ للزوم
تخلّف النّوع عمّا هو من حقيقة الجنس وهو التساوي
وقولهم هو الماذون فيه غفلة عن فصله
المتكلمون

المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع والفقهاء

ما اسقط القضاء ونقض عكسه بصحيحة العيدان

ابقي علي ظاهره وطرده بفاسدة له ان اول وثمرة

الخلاف في الصلوة يظن الطهارة اذا ظهر خلافه

وصحيح العقود والايقاعات ما ترتب عليه الاثر

الشرعي ولو عرفي مطلقه به مجاز والباطل ما قابل

الصحيح ويرادف الفاسد خلافا للحنفية ما

يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب وقيل ان كان

شرطا شرعيا والا فلا لنا ذم العقلاء العبد المأمور

بالكتابة القادر على تحصيل القلم المعتذر بفقده

على عدم تحصيله وانكاره مكابرة واستدلال العلامة

بلزوم التكليف بالمحال لولاه محل البحث وتقييد

هم الواجب بالمطلق لاخراج الاستطاعة وتحصيل

النصاب مستغنى عنه اذ الكلام بعد الوجوب

لا قبله وعلمنا بما يلزم افعالنا غير لازم مع انه

فيما نحن فيه حاصل والطلب غير منحصر في الصريح

وصح

١٥١

الصريح بعدم وجوبه كالاستثنا وعدم العصيان

بتركه اول البحث وشبهة الكعبي مدفوعة

بما يأتي ويكفي نية الواجب عن لازمه المباح

موجود اجماعا واستند الكعبي على وجوبه بان

ترك الحرام لا يتم الا به او هو مع مصاحبته للاجماع

مدخول للعدم التعين لثبوت مطلبه بالتخيير

ولا للزوم وجوب المحرم لالتزامه باعتبارين

ولا لمنع وجوب غير الشرعية لثبوته كما مر بل العدم

كون المباح مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه هو

اذ هو الكف والمباح كاخوته الثلثة مقارنات

لا غير فحصل المخلص وبطل كلام الحاجبي المنحج

الثاني في ادلة الشرعية وهي عندنا اربعة الكتاب

والسنة والاجماع ودليل العقل اما القياس

فليس من مذهبنا كما مر وسنبطله فهنا مطالب

المطلب الاول في الكتاب قيل القرآن كلام منزل

للاعجاز بسورة منه والتعليل لاخراج بقية

الكتب

الكتب والحديث المقدس وقيل ما نقل بين دفتي

المصحف تواترا وهما دوريان مع خروج البعض

عن ظاهر الاول وهو لا يلايم الغرض ودخول تراجم

السور في الثاني وقيل ما لا تصح الصلوة بدون

تلاوة بعضه وهو كالاول في الثاني مع دخول التشهد

التشهد ونحوه فان لخرجا بقيد التلاوة فكالاولين

في الاول فلو قيل كلام بعض نوعه معجز او كلام

يحرم مس خطه محدثا لكان اولى السورة طائفة

من القران مصدرة فيه بالبسملة او براءة ونقض

طرده بصدور السورة فزيد متصل آخرها فيه

باحديهما فنقض عكسه بالاخيرة فزيد او غير

متصل فيه بشئ منه وطرح استقامته وهو

عنها بمعزل لانتقاض طرده ببعض سورة النمل

او بسورتين فصاعدا وقيل طائفة منه ذات

ترجمة ونقض طرده باية الكرسي ورد بارادة

الاسم وهي اضافة محضة وتعسفه ظاهر ولو

اريد

153

ولو اريد المكتوب في العنوان لاستقام القرآن

متواتر لتوافي الدواعي على نقله والبسملات

في محالّها اجزاء منه لاجماعنا وتظافر النصوص

عن ائمّتنا عليه السلام وللروايتين عن ابن

عباس ولاتّفاق الكلّ على اثباتها بلون خطّه

كويل فباىّ مع مبالغة السلف في تجريده والسبع

متواترة ان كانت جوهريّة كملك ومالك امّا

الادائيّة كالمدّ والامالة فلا ولا عمل بالشواذ

وقيل هي كاخبار الاحاد ولا بحث للمجتهد من غير

احكام الآيات وهي خمسمائة تقريبًا وقد بسطنا

الكلام فيها في مشرق الشمسين المطلب الثاني في السنة

وهي قول النبي صلى الله عليه وآله او فعله او تقريره غير القرآن ولا

عادي وما يحكي احدها حديث نبوي وقد يحد

مطلقه بكلام يحكي قول المعصوم او فعله او

تقريره وينتقض طرده ببعض عبارات الفقهاء

لنقل الحديث بالمعنى الا ان يأخذ الحيثية وعكسه

بالمسموع

154

بالمسموع من المعصوم غير محكي عن مثله والتزام

خروجه يقتضي عدم سماع احد منه حديثاً اصلاً

الا ما حكاه عن مثله فالاولى هو قول الامام

المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره وما

لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثاً والخبر يطلق

تارة على ما يرادف الحديث واخرى على ما يقابل

الانشاء ويرسم ح بكلام لنسبته خارج كما مر

في صدق الخبر وكذبه بمطابقته للواقع وعدمها

عندنا فصل

لا لاعتقاد المخبر وعدمها كالنظام ولا لهما وعدمهما

كالجاحظ وتكذيب المنافقين في زعمهم او في

الشهادة او تسميتها او استمرارها او في حلفهم

على عدم النهي عن الانفاق او المعنى هم قوم كاذبون

فلا تغتر بصدقهم في هذا الخبر فقد يصدق

الكذوب وترديد الكفار خبره صلى الله عليه وآله انما هو

بين الافتراء وعدمه فلم يثبت الواسطة

المتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه

وشبهه

وشبهة السُّمنية واهية وشرط بلوغ رواته في

كلّ طبقة حدّاً يؤمن معه تواطؤهم على الكذب واستنادهم

الى الحسّ وحصر قلّتهم في عدد مجازفة وقول

المخالفين باشتراط دخول المعصوم افتراء نعم

شرط المرتضى رضي الله عنه عدم سبق شبهة تؤدّي الى الاعتقاد

نفيه لسبيه فمع كلام الكفّار في تواتر بعض معجزات

النبيّ صلعم وكلام المخالفين في تواتر النصّ على الوصيّ

صلوات الله عليهما وما لم يتواتر احاد ولا يفيد

بنفسه الا ظنا ومدعي القطع مكابرة وقد يفيد

ان حف بالقرائن والمنازع مباحث يجوز

التعبد بخبر الواحد عقلاً اجماعاً منا واختلف

في وقوعه فمنعه المرتضى وابن زهرة وابن البراج

وابن ادريس وخالف الكثير من قدمائنا وقال به المتأخرون

وهو الاظهر لظواهر قوله تعالى ان جاءكم فاسق

فلولا نفر ان الذين يكتمون ولما شاع وذاع عن

اصحاب ائمتنا عليهم السلام وتابعيهم من نشدة الا

الا هيما

الاهتمام باخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بشأنها

نقلاً وتصحيحاً والبحث عن حال رواتها ذماً ومدحاً

وتعديلاً وجرحاً وما ذاك الا للعمل والنهي عن

اتباع الظن انما هو في الاصول لحكايته عن الكفار

واصالة البراءة ضعيفة بعده وتجويز المعارض

لا يمنع العمل قبل ظهوره والتوقف بعد خبر ذي اليدين

لانفراده بينهم ٢ يشترط للعمل بخبر الآحاد بلوغهم

وعقلهم وعدالتهم وضبطهم وايمانهم واكتفى الشيخ عن

مع انه لنا لا علينا ع ع

الايمان بالعدالة محتجا بعمل الطائفة بخبر ابن بكير

وسماعة وبن فضال واضرابهم وليس في اية التثبت

حجة عليه لمنع صدق الفاسق على المخطئ في بعض

الاصول بعد بذل مجهوده ونص الاصحاب

على توثيقه ولو جامع التفسيق التوثيق لارتفع

الوثوق بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا واما ما

ينقل عن بعض المحققين من تفسيق ابان ابن عثمان

مع توثيق الاصحاب له فلو ثبت لم ينهض حجة على طاب

ثراه

طاب ثراه واما الضبط فيراد به غلبة الذكر على السهو

فقد ظن اغناء العدالة عن شرطه لمنعها عن نقل

ما لم ينضبطه ورد بعدم منعها عن نقله ساهيا

عن انه غير مضبوط او غير ضابط   تزكية العدل

الواحد الامامى كافية فى الرواية وفاقا للشيخ

والعلامة وسائر المتاخرين وخلافا للمحقق

واتباعه والا زاد الاحتياط فى الفرع على الاصل

ولدلالة اية التثبت على عموم قبول خبر الواحد

الا ما خرج بدليل كالشهادة قالوا كل خبر شهادة فلا

يكفي الواحد قلنا ممنوع بل اكثرها غيرها كالرواية

ونقل الاجماع وتفسير المترجم واخبار الطبيب باضرار

الصوم والاجير بايقاع الحج الى غير ذلك وقد

بسطنا الكلام فيه في مشرق الشمسين واذا تعارض

الجارح والمعدل ولم ينحصر نفيه رجح الجارح ومعه

الاكثر الاورع والقول بالاطلاق متجه جال ذ السعد

اما اماميون ممدوحون بالتوثيق فالحديث

صحيح

158

صحيح او بدونه كلاً او بعضاً مع توثيق الباقين فحسن

او غيرهما امّا مبين كذلك مع توثيق الكلّ فموثق و

يترتب الثلثة في القوة وسواها او سوى الاولين

ضعيف وانحاء التحمل في هذا الزمان ستة والسماع

من الشيخ والقراءة عليه والسماع بقراءة الغير

والاجازة والمناولة والمكاتبة اوليها او مع

تاليه اقويها والبواقي ادناها والكلّ مرتبة وقد

يزاد سابع وهو الوجادة ولا عمل بالمرسل الا مع

ادلتها ع

الا مع ظن عدم ارساله عن غير الثقة كابن ابي عمير

ولا يقدح روايته عنه احيانا كما ظن اذ المنقول

عدم ارساله عنه لا عدم روايته المطلب الثالث في الاجماع

قيل هو اجماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على

امر والانسب بمذهبنا صون عدم قول المعصوم

عن الاجتهاد تبديل المجتهدين برؤساء الدين

وحجيته عندنا لكشفه عن دخوله وعندهم للاجماع

على القطع بتخطية المخالف ولا دور للوعيد على

اتباع

159

على اتباع غير سبيل المؤمنين وجعلهم وسطا ولقوله

صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه مما

تواتر معنى وليس السكوتي حجة لاحتمال التصويب

والتوقف والتمهل للنظر وخوف الفتنة بالا

نكار وخرق المركب باطل عند ناملط لمخالفة المعصوم

قطعا وعندهم ان رفع متفقا عليه كرد البكر مجانا

والاجاز كالفسخ ببعض الخمسة وموت احد الشطرين

المختلفين كاشف عن خطائهم واصابة الباقين ودخول

المعصوم يمنع التعاكس كنفي الاجتماع على الخطاء بجنسية

لامر فلا يلزم اتحاد محله وبهذا يمكن الاحتجاج

على عدم خلو العصر عن مصيب في كل احكامه

لصدق الاجتماع على جنس الخطاء لولاه ويؤيده

قوله صلى الله واله لاتزال طائفة من امتي على الحق

حتى يوم الساعة   اجماع اهل البيت عليهم

السلام حجة لاية التطهير ونزولها في شأنهم مما

شاع وذاع وروى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد

الخدري

160

الخدری قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله نزلت

هذه الآیة فی خمسة فیّ وفی علیّ و حسن و حسین ع

وفاطمة انّما یرید الله لیذهب عنکم الرّجس

اهل البیت و یطهّرکم تطهیرًا ولام الرّجس للجنس

ونفی المهیّة نفیٌ لکلّ جزئیّاتها من الخطأ وغیره

وهذه الرّوایة وتذکیر الضّمیرین فی الآیة واشارته

صلی الله علیه و آله الیهم بقوله اللّهمّ هؤلاء اهل بیتی

واخراجه لامّ سلمة رضی الله عنها عنهم شواهد

صدق علي انّهم هم المراد من اهل البيت في الآية ثمّ لا عبرة

بايهام سوق الكلام انّ المراد بهم النسآء وروى

البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج رسول الله صلى الله

عليه وآله ذات غداة وعليه مرط مرحّل من شعر

اسود فجاء الحسن فادخله ثمّ جاء الحسين فا

دخله ثمّ جاءت فاطمة فادخلها ثمّ جاء علي فا

دخله ثمّ قال انّما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس اهل

البيت ويطهّركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل

عن ام

عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه واله كان في بيتها فا
تته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة فقال ادعي
زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا
ياكلون من تلك الحريرة فانزل الله تعالى هذه الاية انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فاخذ رسول الله عليه واله فضل الكساء فكساهم
به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال اللهم هؤلاء
اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا

قالت فادخلت راسی البیت وقلت انا معکم یا رسول

الله فقال انك الی خیر انك الی خیر ومما ینادی

بحجیة اجماعهم علیهم السلام قول النبی صلی الله علیه

واله انی تارك فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا

کتاب الله وعترتی اهل بیتی وانهما لن یفترقا حتی

یردا علی الحوض رواه احمد بن حنبل وغیره بطریق

عدیدة مع اختلاف یسیر فی اللفظ وفی صحیح مسلم

عن زید بن ارقم مثله وفی اخره قال حصین ومن اهل

زید

بيته ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده ومما
يؤيد ذلك ايضا انهم عليهم السلام مهبط الوحي
الالهي وفيهم باب مدينة علم النبي ع وهم اخص
الخلق به صلى الله عليه واله واقربهم اليه وافضلهم
لديه كما ينبئ عنه اية المباهلة فهم عليهم ابعد
عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتداء اثرهم والا
هتداء بهداهم ولقد خرجنا بهذا التطويل عن
شرط الاختصار ولكن احق بالحماية والانتصار

يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته فقال نساؤه من اهل بيته ع

الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة خلافاً

للغزالي وبعض الحنفية لنا اشتراك الدليل

بينهما واستدل الحاجبي بالاولوية لقطعية

دلالته دون الخبر وفيه نظر وبقوله عم نحكم

بالظاهر اي بما يفيد الظن وافادته له ظاهرة وفيه

انها معارضة ببعد الاطلاع عليه وعلى بقائه

قالوا اثبات اصل بظاهر قلنا كثبوت السنة

وهي اعظم الاصول وقد يتجوز في تسمية المشهور

اجماعاً

اجماعاً وربما الحق به وقربه الشيخ الشهيد في

الذكرى المطلب الرابع في الاستصحاب وهو اثبات

الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول و

الاظهر انه حجة وفاقا لاكثر اصحابنا وخلافا

للمرتضى رضي الله عليه واغلب الحنفية واكثر المتكلمين

لنا ثبوت الحكم اولا وعدم تحقق ما يزيله فيظن

بقاؤه ولولاه لم يتقرر المعجزة كما قاله البيضاوي

وفيه ما فيه ولعدا رسال المكاتب والهدايا

من البعد سفهها ولكان الشك في الزوجية كا

لشك في بقائها قالوا حكم من غاب عن زيد

ببقائه في الدار سفه وبنية الثاني مع اعتقاده

به مطر وحتى قلنا العادة بالخروج قاضية و

غلط المثبت ابعد من النافي تذنيب في القياس

مساواة فرع الاصل في علة حكمه او اجراء حكم

الاصل في الفرع بجامع وقد علمت بذلك اركانه

الاربعة وليس بحجة عندنا الا طريق الاولوية ومنصوص

العلة

العلّة انْ جعله منه لنا قوله لا تقف ما ليس

لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون انّ

الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً خرج ما بدليل فبقي

الباقي وقوله ع فاذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا اعظمهم

فشهم قوم يقيسون الأمور برآئهم واجماع العترة

على ردّه فقد تواتر عندنا انكارهم له ومنع سه

شيعتهم من العمل به واما قول امير المؤمنين ع اتوجبون

عليه الرجم ولا توجبون عليه صاعاً من ماءٍ فمن

طريق الاولوية وكثرة اختلاف الاحكام مع التماثيل

كالفرق بين العدتين والعيد وجارية والغاصب

والسارق وتماثلها مع التخالف كقتل الصيد

عمدا وخطا والكفارة فى القتل خطاء والصوم

والظهار والقتل فى الردة والزنا فكيف يحكم

من مجرد تشابه المحال بتشابه الاحكام قالوا قال

سبحانه فاعتبروا ان انتم الا بشر مثلنا وقررد

والله معاذا على قوله اجتهد رأيه ولقوله اد

ارايت

ارايت لو تمضمضت وخبر الخثعمية والشركة

في السرقة وعمل الصحابة به شايعا ذايعا بلا نكير

فيكون اجماعا قلنا المراد الاتعاظ كما قال

سبحانه ان في ذالك لعبرة وسوق الآية مانع من

حملها على القياس وجعل الشرعيات كالعقليات

قياس مع تضمن الآية انكاره وخبر معاذ ضعيف

دلالة وسندا وقد روى امره بالمكاتبة وخبر

المضمضة تمثيل وكذا السرقة والخثعمية وقوله

والآدين الله احق بالقضا يعطي الاولوية واذكار

كثير من الصحابة كابن عباس وشيخيكم وغيرهم

له مشهور فاين الاجماع وحيث ان القياس عندنا

باطل من اصله فلا ثمرة في ذكر شروط عندهم

المنهج الثالث في مشتركات الكتاب والسنة

وفيه مطالب المطلب الاول في الامر والنهي الامر طلب

فعل بالقول استعلاء وصيغته افعل وما في

معناه حقيقة في الايجاب لا في الندب ولا فيهما

لفظا

166

لفظيّاً ولا معنويّاً ولا مع الاباحة ولانّ الكلّ مع

التّهديد لشيوع احتجاج السّلف بمطلقها عليه

بلا نكير ولقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امر

تك فليحذر الذّين يخالفون عن امره واذا قيل

لهم اركعوا لا يركعون وقوله عليه وآله انّما انا

شافع لولا ان اشقّ على امّتي لامرتهم بالسّواك و

لعدّ العقلاء ترك العبد الامتثال بعد قول سيّده

افعل عصياناً والرّدّ الى الأستطاعة لا الى المشيّة

والمجاز اولى من الاشتراك ودليل التقييد قد ذكر

والوارد بعد الحظر للاباحة غالبا لا اشعار

في صيغة الامر مجردة بوحدة ولا تكرار وهو مرتضى

المرتضى وقيل به وقيل بها لنا خروجها من صيغة

الامر كالزمان والمكان والقياس على النهي باطل

والفارق قايم من وجهين والتكرار في الصلوة والصوم

مستفاد من امر خارج واقتضا الامر بالشي النهي عن تركه

مسلم لكنه بحسب الامر والامتثال بالمرة لا يوجب

ظهوره فيها والمعلق على علة ثابتة يتكرر لا غيرها بتكررها ع

الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة على فور

او تراخ وعليه المحقق والعلامة وهو الحق والشيخ على

الفورية لنا خروجهما كامر والعصيان بتاخير السعي العادة

والقياس باطل وذم ابليس للتعيين والتاخير غير متعين

ولو تعين فكما وقته العمر والمسارعة والاستباق لما

للفضل اقتضا الامر بالشيء النهي عن ضده العام

اعني تركه مما لا ينبغي الريب فيه واما الخاص فللمثبتين

توقف الواجب على تركه فيجب واستلزام فعله ترك

الواجب فيحرم وفيهما كلام وللنافيين تحقق

الذهول حال الامر بالشيء عن الاضداد الوجودية

فاين النهي عنها وفيه انه مستنبط منه كدليل

الاشارة فلا يضر الذهول مع انتفائه فيما اصل

هذا الاصل له وللبحث من الجانبين مجال واسع

ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به

فيبطل لكان اقرب الشيخ والاكثر على ان الامر

بالمرة فهو بالموقت

168

بالموقت لا يكفي في وجوب قضائه لو فات لعدم الدلالة

صوم يوم الخميس على صوم غيره بوجه واحتمال اختصاص

جهة الحسن و الاستدلال بالاداء على الاداء والـ

التسوية ضعيف قالوا امرنا بالصوم وبتخصيصه

وبفوت الثاني لا يفوت الاول والا الوقت كاجل

الدين ويلزم اداؤه قلنا التعدد خارجا

م واشتغال الذمة فارق واستدراك الفايت

مانع قيل المط بالامر فعل جزئي مطابق للماهية

الكلية لاهي لاستحالتها خارجا وقيل بل هي لتقييده

والمط مطلق ومنشاء النزاع الاختلاف في وجودها

لا بشرط والحق وجودها بوجود افرادها

فتطلب في مطلقها الاينافي مقيدها بل يشمله

والقول بان منشاء النزاع عدم التفرقة بينها

بشرط وبلا بشرط بعيد النهي للتحريم للتبادر

ولذم العبد على الفعل بعد قول سيده لا تفعل و

لفحوى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا

واهل

169

و اهل المطلوب به كف النفس او عدم الفعل قولان حتى للعلامة

فى الكتابين فللاول عدم تاثير القدرة فى الثانى و

للثانى اغلبية الغفلة عن الاول وهذا اظهر و

تاثير القدرة فى الاستمرار كما مر النهى للدوام

عند الاكثر والمرتضى واتباعه كالامر فلا وللعلامة

قولان لنا استدلال السلف به على دوامه من غير نكير

والمستدل بالمنع من ادخال الماهية فى الوجود ان

عنى دائما فمصادرة والا لم ينفعه قالوا ورد لهما كقوله

ولا تقربوا الزنا ونهى الطبيب للمريض عن اكل اللحم
فيشترك ويقيد بالدوام ونقيضه بلا تكرار ولا
نقض قلنا قرينة التوقيت قائمة والتصريح بما
علم ضمنا شايع النهى في العبادات لعينها او
جزئها او شرطها يدل على فسادها لكشفه عين
قبح المأتى به فهو غير الغير المأمور به فلا امتثال
ولامتناعه مع تساوى الحكمتين او مرجوحية حكمة
وامتناع الصحة مع رجحانها والشيخ ساوى

البعاد

بغيرها والدليل جار فيه والمباحث مستظهر وابو

حنيفه والشيبانى قالا يدل على صحة المنهى عنه

والا لا امتنع فلا يمنع ولكان غير الشرعى كالامساك

فى العيدين لا . . الصوم قلنا الشرعى امتناعه

بهذا المنع والشرعى ذو الصورة المعينة وان فسد

مع النقض بصلوة الحايض وبيع الملاقيح

المطلب الثانى فى العام والخاص وقيل العام هو اللفظ المـ

المستغرق لما يصلح له ونقض عكسا بالمسلمين

والرجال ان اريد بالموصول الجزئيات وبالرجل

ولا رجل ان اريد به اللا اجزائه فتعين الاعم منهما

فانتقض طردا بزيدين وزيدين والجمل وعشرة

وقد يسدد بتمحلات وذاك [illegible] الفخري بوضع

واحد لئلا يختل طردا بالمشترك وقد يوعكسا

ايضا الغزالى العام هو اللفظ الواحد الدال من

جهة واحدة على شئين فصاعدا وانتقض عكسا

بالموصول والمستحيل وطردا بالمثنى والجمع المجرد

وقد يصلح

وقد يصلح بتكلفات الحاجبي ما دل على مسميات

باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة وقال

يخرج عشرة ومطلقا المعهود وبضربة ويتطرق

اليه البحث من جهات كانتقاص طرده رجل

ويتطرق اليه البحث من جهات كانتقاص

طرده بمسميات وقد يذب عنه بتعسفات العلامة

هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح

له بالقوة مع تعدد موارده ويرد سبق الصلوح

العموم مع انتقاض عكسه بالاطفال وعلماء البلد

البلد والموصولات كالذى يأتى وباسماء الشرط

كمهما تأكل لتنا ولهاقوة مالا يتنا ولها فعلا

ويمكن توجيهه بتكلف والاولى ان يقال

هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه

او جزئياته   صيغ العموم حقايق فيه لا فى

الخصوص كاسم الشرط والاستفهام والموصول

واسم الجنس معرفا بالامر او مضافا والجمع كذلك

والنكرة

والنكرة المنفية وقيل حقايق في الخصوص لا فيه لنا
استدلال السلف بها عليه من غير نكير والاتفاق
في كلمة التوحيد والجعالة والحنث في الاخبار بعد
او الكذب في ما ضربت وقصة ابن الزبعرى وتيقن
الخصوص غير ناهض والمجاز خير من الاشتراك و
المثل المشهور لا يفيد   اقل مراتب صيغ الجمع
ثلثة لا اثنان لتبادر الزايد عليهما وحجب الاخوين
للاجماع لا للاية وقوله تعالى انا معكم لهما مع فرعون

وظاهر قوله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة لانعقادها لا لتعلم اللغة مع ان البحث في صيغ

الجمع لا في لفظه فصل التخصيص قصر العام على

بعض مسمياته ويطلق على قصر غيره كعشرة و

هو اما متصل هو الشرط والصفة والغاية وبدل

البعض والاستثناء المتصل او منفصل وهو بغيرها

ويجوز في الاخرين الى واحد وفي غيرها بمتصل او

منفصل في محصور قيل الى اثنين وفي غيره ان

ابقي

183

بقي جمع يقرب من مدلوله لنا الغو راءيت كل من

في البلد ولم ير الا واحدا او ثلثة وليس للمخالف

ما يعول عليه العام المخصص بمبين حجة

في الباقي وللمخالف خمسة اقوال المشهها في اقل الجمع

لنا بقاء ما كان فاحتجاج السلف فيه بلا نكير

وعصيان العبد باهمال الكل لا للزوم الدور

او التحكم لانه دو رمعية قالوا تعددت مجازاته

فتردد والمحقق اقل الجمع قلنا تعين بالدليل

وتحقق السبب لا يخصص العام جوابا او غيره

كبير بضاعة وشاة ميمونة لقيام المقتضي مع عدم

التنافي واحتجاج الائمة باية السرقة والظهار

واللعان قالوا لو عم اخراج السبب بالاجتهاد كغيره

ولكان نقله بلا ثمرة ولفاتت المطابقة ولحنث من

حلف لا تغذيت بكل تغذ بعد تغذ عندي

قلنا القطع بارادة دخوله مانع وهذا المنع مع

معرفة السبب ثمرة والمطابقة بالزيادة حاصلة وسبب

الحنث

١٧٦

الحنث عرف خاص ٩ تخصيص السنة بمثلها

وبالاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر لا بخبر

الواحد عند الشيخ واتباعه وجوّزه العلامة

وجماعة وقيل ان خص قبله بقاطع وقيل بالوقف

ومال اليه المحقق وهو اسلم المانعون لا يعارض

ظني قطعاً ولو خص لنسخ اذ هو تخصيص في

الازمان المفصلون انما تعارض به اذا ضعف العموم

بالمجازية المجوزون اعمال الدليلين اولى من طرح

الواحد وقطعي المتن ظني الدلالة يعارضه معاكسه

فجمعنا بينهما وعدم النسخ للاجماع والضعف

بالمجازية غير لازم اذا تنافى العام والخاص

وتقارنا بني عليه وان تقدم فبعد حضور العمل

به منسوخ وقبله مخصص، وان تاخر فكالمقارن

عند المحقق والعلامة وناسخ عند المرتضى ولنا

تقديم العام يوجب الغاءه او نسخه وتقديمه التجوز

لا غير فهو اولى وليست النصوصية الا كالعموم والمتاخر

وصف

185

وصف البيانية وان جهل التاريخ فكالاول واحتمال

النسخ معلق على ما الاصل عدمه فلا يصلح للمعارضة

لا يبادر الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص

بالفحص عنه لا باصالة عدمه لنا شيوع المثل المشهور

فحصل الشك فوجب قالوا فيجب عن التجوز لمساواته

وليس فليس قلنا الفرق قائم للمثل وما قيل من اكثر

اللغة مجازات يكذبه التتبع كما يصدق المثل القاضي

بشرط القطع بعدم المخصص والمعارض قلنا فيبطل

العمل باكثر الادلة وافادة كثرة البحث او فحص

المجتهد له صم والسند رجوعه بالاقوى فصل

الاستثناء في المنقطع مجاز لاشتراك لفظي ولا

معنوي ومن ثم لم يحملوه عليه الا مع تعذر

المتصل وقوله تعالى الا اتباع الظن والا قيلا

سلاما سلاما ونحوهما غير دال على الحقيقة وفيه

نظر ويشترط الاتصال ولو حكما اللزوم جهالة قدر

المبيع والموجر ونحوهما ولالغائهم استثناء المقر

بعشرة

بعشرة دراهما أبعد عدة الا لما روى عن تعيين

التكفير مع استهلية الأستثناء اذ لم يثبت الرواية

الرواية عندنا قالوا جوزه ابن عباس الى شهر

قلنا لم يثبت او اراد اظهار ما نوى اولا

الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا والاكثر على جواز

الاكثر من الباقي فضلا عن مساوية وقيل بالمنع مطلقا

في العدد خاصة قيل مطلقا لنا قوله تعالى الا من

من اتبعك من الغاوين وفي الحديث القدس

الا من اطعمته واتفاق الفقهاء على الواحد بعد

عشرة الا تسعة والكلام جملة واحدة فلا انكار

بعد اقرار واستهجان المثال المصوغ كانستهجان

له واحد الى عشرة قيل المراد بعشرة فى له على عشرة

الا ثلثة معناها وقيل سبعة والا قرينة التجوز

وقيل لها اسمان مفرد ومركب للاول لزوم الاستغراق

او التسلسل فى شريت الجارية الا نصفها والقطع

بارادة نصف كلها فبطل الثانى ولزوم الخروج

عن قانون

عن قانون اللغة وعود الضمير الجزء الاسم و

فبطل الثالث والرابع فتعين الاول والثاني لزوم

كذب ما هو صدق قطعا ولا مناص عن ارادة

احديهما لكن الاقرار بسبعة والثالث بطلان

الاولين بما مر فتعين ويدفع لسبق الاخراج الا

سناد وفي المقام كلام الاستثناء بعد جمل

بالواو الشيخ والشافعية للكل الحنفية للاخير المرتضى

بالاشتراك الغزالي بالوقف واليه مرجع الحاجب

للاول صيرورتها كالمفرد واستهجان التكرير

ودفع بالمنع والهجنة للتطويل مع امكان الاكثر

في الجميع وللثاني لم يرجع الى الجلد في اية القذف

والثانية كالسكوت ودفع بصرف الدليل والكل

كالواحدة وللثالث حسن الاستفهام واصالة

الحقيقة ودفع برفع الاحتمال و مرجوحية الاشتراك

فصل الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس

للحنفية المستثنى مسكوت عن نفيه واثباته لنا

النقل

النقل وكلمة التوحيد ودعوى ان افادتها له شرعية

لا لغوية باطلة واخراج الطهور ليس من الصلوة و

للتقدير وجهان وكذا في المنفي الاعم والتخصيص بال

لشرط والصفة والغاية كالاستثناء في كثير من الاحكام

وبالعقل شايع وحجة المانع واهية قيل الضمير في مثل

قوله تعالى وبعولتهن مخصص ومنعه الشيخ والحاجبي

وللعلامة قولان والمرتضى والمحقق بالوقف وهو سلم

للاول مخالفة الضمير مرجعه وللثاني مجازية لفظ

لايستلزم مجازية الآخر لنا تعارض المجازين بلا مرجح

والاستخدام شايع المطلب الثالث في المطلق والمقيد الم

المطلق ما دل على شايع في جنسه والمقيد بخلافه فان

اختلف حكمهما فلا حمل مط اجماعا الا مع التوقف

وان اتحد موجبهما مثبتين حمل اجماعا بيانا لا نسخا

وقيل به ان تاخر المقيد لنا الجمع اولى ويتعين الا

البراءة ويرجع الى التخصص ومنفيين يعمل بهما اجماعا

وان اختلف فهم مختلفون في الحمل ونحن متفقون

على منعه

على منعه المطلب الرابع في المجمل والمبين المجمل ما دلالته

غير واضحة وهو اما فعل او لفظ مفردا او مركب

ولا اجمال في نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة لظهور

المراد ولا في نحو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم اذ الباء

للتبعيض كما مر اما نحو قوله سبحانه السارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما جزاء بما كانوا يكسبون فالمرتضى

مجمل في اليد لاطلاقها على كل العضو وبعضه وكذلك

قيل في القطع ايضا لاطلاقه على الابانة والجرح

والعلامة منة والفخري والحاجبي لا اجمال فيهما
لانها حقيقة في العضو الى المنكب وفهم البعض
بالقرينة والقطع ظاهر في الاية وما له محمل لغوي
وشرعي كقوله الطواف بالبيت صلوة الاثنان
فما فوقهما جماعة ليس بمجمل فيحمل على الشرعي بقرينة
بعثته صلعم واله لتبليغ الاحكام لا اللغة
المبين نقيض المجمل والبيان بالقول اجماعي
وبالفعل عند الاكثر وتاخيره عن وقت الحاجة
ممتنع

180

ممتنع اجماعًا واليه جايز الغزالى ممتنع المرتضى

فيما يراد به غير ظاهره كالعامّ امّا المجمل كالغر

فيجوز لنا تاخير البيان فى كثير كالصلوة والحج

للغزالى هو كخطاب العربى بالتركى فى عدم الفهم

للمرتضى لزوم الاغراء بالجهل وللمرتضى هو فى الثانى

لا الاوّل قلنا فرق بين عدم الفهم اصلا والتردّد و

وتجويز التخصيص مقرّر والنسخ وارد المطلب الخامس

فى الظاهر والماوّل الظاهر ما دلالته مظنونة لرجحانها

والماوّل المحمول على المرجوح لمقتضٍ والتاويل منه

قريب كحمل آية انّما الصّدقات للفقراء على بيان

المصرف وبعيد كتاويل اطعام الستّين باطعام

طعام ستين وامساك الاربع بابتداء النكاح والاوّل

والابعد كتاويل خبر فيروز بذلك وتاويل المسح

في آية الوضوء بالغسل وقد بسطنا الكلام عليه

في مشرق الشّمسين المطلب السادس في المنطوق و

المفهوم للمنطوق ما دلّ عليه اللّفظ في محلّ النّطق

وضع

181

وصريحه مطابقي وتضمني وغيره التزامي فان قصد

وتوقف عليه صدق او صحة عقلا او شرعا فدلالة

اقتضاء وبدونه مع اقترانه بما لولاه التعليل لبعد تنبيه

والا فدلالة اشارة والمفهوم ما دل لا في محله فان

كان المفهوم موافقه ففحوى الخطاب ولحن الخطاب

او مخالفه فدليل الخطاب وهو مفهوم الشرط وال

الصفة والغاية واللقب والحصر مفهوم الشرط

حجة عند الاكثر وعليه المحقق والعلامة خلافا لله

للمرتضى وموافقية لنا التبادر والسؤال عن سبب القصر

مع الامن وقوله لازيدن عن السبعين قالوا قد يكون

للشرط بدل وقال تعالى ان اردن تحصنا قلنا فهو

احدهما او انتفاء التحريم لامتناع المنهى عنه او

فصل

الغرض المبالغة او الاجماع عارض مفهوم الصفة

حجة عند الشيخ والشهيد فى الذكرى ونفاه الاكثر

كالمرتضى والمحقق رحمه الله والعلامة للاول الولاه للغو الوصف

كالانسان الابيض حيوان وقول ابى عبيدة فى قوله

طل الواجد

182

لى الواجد يحلّ عقوبته وعرضه وللثاني انتفاء الثلث

والوصف قد يكون للاهتمام او للسؤال عن محلّه

اوسبق حكم غيره او خطوره ونحوها ووجود ما

لا يحتمل شيئا منها ممنوع ولعلّ قوله عن اجتهاده

مفهوم الغاية حجّة عند الاكثر الّا المرتضى

وبعض العامّة لنا انّ المبادر من نحو صوموا

الى الليل بيان آخر وجوبه قالوا ما مرّ في الصّفة قلنا

الصّوم المقيّد يكون آخره الليل يعدم فيه البتّة

بخلافها ومفهوم اللقب ليس حجة والمخالف نادر

واختلف في انما ونحو العالم زيد والاظهر حجيتهما

في النسخ وهو رفع الحكم الشرعي متاخر

ووقوعه اجماعي ونفاه الاصفهاني سيما في القران

واية القبلة والعدة والصدقة والثبات تكذبه

وقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لا يصدقه وما في التورية من امر ادم ع بتزويج

بناته ببنيه يكذب اليهود وما نقلوه عن موسى

ع قرية

بدليل نسخ ... ...

183

قرينة او يراد طول الزمان كما تضمنته التورية في

عتق العبد والمصلحة تختلف باختلاف الازمان

وسائر شبههم ظاهرة الدفع هل يجوز نسخ

الشيء قبل حضور وقته المرتضى والشيخ والعلامة

والمعتزلة لا والمفيد رحمه الله والحاجبي واكثر الاشاعرة

نعم للاول لزوم البداء وتعلق الامر بمتعلق النهي ولزوم

حسن قبيح النهي او قبح حسن الامر والثاني قوله

تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعود الخمسين الى

الى الخمس ونسخ تقديم الصدقة وذبح اسمعيل وسائر واقع
الرفع بالموت وكل نسخ كذلك والحق ان المعترض
على كل من الفرقين مستظهر بنسخ الكتاب والسنة
متواترة واحاد بالمثل والكتاب بالمتواترة وهي به لا
احدهما باحادها والاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
الا ان تحقق قبل انقطاع الوحي وقد تنسخ التلاوة
لا الحكم وبالعكس وهما معا ويجوز بالاشق كعاشورا
برمضان وبلا بدل لكاية ومع قيد التابيد لا
تناقض

الصلوة

لا تناقض كالتخصيص وليس للمخالفين ما

يعتد به   في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط

الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة

العلامة في النهاية استفراغ الوسع في طلب

الظن لشيء من الاحكام الشرعية بحيث

ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير الحاجبي استفراغ

الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي

وواقفه العلامة في التهذيب ويراد بالفقيه

من مارس الفن اذ الاجنبي بعيد عن استنباط

وينتقضان طرداً بالمستفرغ العاجز عن الاستنباط

والتجزي جايز لرواية ابي خديجة عن الصادق

ع ولغرض المساواة في الاطلاع على دلايل الحكم

فلا فرق والنقض عن المطلق غير قادح كالعالم

والاعلم وتوهم الدور باطل اذ الاجتهاد المختلف

في تجزيته هو الاجتهاد في الفروع احكام

النبي ع

185

النبي ع ليست عن اجتهاد باجماعنا وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
والوحي اليه ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به
وحيا كاجتهادنا بقوله تعالى فاعتبروا ولعلمه
بعصمته عن الخطاء فاحكامه قطعية لا ا
جتهادية وهذا يعم سائر المعصومين سلام
الله عم واية العفو تلطف كيرحمك الله واية
المشاورة في غير المسائل الدينية والا كان مقلد

اللهم و نمنع كون الاذن حكما شرعيا و التخيير او لا

فى سوق الهدى ثم ايجاء فضل التمتع ممكن

وكذا سرعة الوحى باستثناء الاذخر ليس ابعد من

سرعة الاجتهاد و سبق سماع العباس استثناءه

منه محتمل و رب فضيلة تترك لما فوقها او للغرض

كحسم قولهم لو كان وحى لما اجتهد كما حسم

فى الامية طعنهم بالنقل من الكتب المشهورة

عدم التصويب لشيوع تخطية السلف بعضهم

بعضا

186

بعضا بلا نكير ولما روى ان للمصيب اجرين وللمخطى واحدا وللزوم اجتماع النقيضين وليس

مشتركا لاختلاف المتعلق ولاستلزام اعتقاد

كل منهما رجحان امارته تخطية احدهما فيه و

للبحث في الكل مجال ويلزم معتزلة المخطية عند

تغير الرأى سبق امر المقلد والمقلد باتباع الخطأ

وهو قبيح عقلا وفيه تامل لا بد لمن يجتهد

في مسئلة من تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد

فيها من العلوم العربية والمنطق والاصول والتفسير

والحديث والرجال وظن عدم الاجماع على خلافها

ولابد مع ذالك من انس بلسان الفقهاء وقوة على

رد الفرع الى الاصل وهي العمدة في هذا الباب ولا

يجب تكرار النظر بتكرر القضية بل يستصحب الحكم

والتفصيل بمضي زمان زادت فيه القوة بكثرة

الممارسة والاطلاع غير بعيد واجتهاد الفاسق

نافع له لا افضل متعين عندنا وهم مختلفون و

بتخيير

لا لغيره والمتجزي تقليده فيما لم يتجز فيه اذا ضاق وقته و تقليد

184

ويتخيّر مع التّساوى كالمجتهد مع التّعارض والتّكافؤ

هل يكفى التّقليد فى الاصول ام يجب النّظر ام يحرم

للاوّل والثّالث لزم الدّوران وجب اكتفاؤه

من الكفّار بكلمتى الشّهادة بدون تكليف استدلال

وقوله عليكم بدين العجايز ونهيه الصّحابة عن الكلام

فى مسئلة القدر وعدم نقل الاستدلال عن احد منهم

وعدم امر احدهم احدا به وانّ الاصول اغمض ادلّة

من الفروع فهى اولى بالتّقليد وانّ الشبهات كثيرة

والنظر مظنة الوقوع في الضلالة والتقليد اسلم

وان قول من يوثق به كالنبي ع والامام م بل العدل

العارف وقع في النفس مما يفيده هذه الدلايل المدونة

وان قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون

مطلق غير مقيد بالفروع وللثاني ذم التقليد في

الكتاب المجيد خرجت الفروع بالاجماع فبقية الاصول

وايجاب النظر على النبي ص تعالى فاعلم انه لا اله الا الله

فالامة اولى او التاسي في الاجماع على وجوب العلم با

الاصول

188

ما اصول الدين والتقليد لا يحصله لجواز الكذب
واجتماع النقيضين والخروج عن التقليد ووجوب
النظر عندنا عقلي والاكتفاء بالشهادتين اعتماداً
على ما تشهد به عقولهم ودين العجائز من كلام سفيان
الثوري والنهي للصحابة عن الجدال وعدم النقل لوضوح
الامر عندهم مع قلة الشبهة وانما حجيته ما تطمئن به
النفس ممنوعة بل انما هي فيما ترد به الشبهة والمظنة
تجري في المقلد فيتسلسل او ينتهي الى ناظر ويلزم المحذور
مع زيادة احتمال كذبه والرجوع الى المعصوم
ليس تقليداً والاوقعية في غيره ممنوعة والسؤال عن

شبرية الانبياء السابقين هذه خلاصة ادلة الظنّ فين

وللبحث في اكثرها مجال والى اشتراط القطع يرجع الا

الكلام واثباته مشكل وبالله الاعتصام ٠ في الترجيحات

الترجيح تقديم معارضها فلا تعارض في قطعيين لا

جماع النقيضين ولا قطعي وظني والترجيح في النقليين

امّا بالسند او المتن او المدلول او الخارج فالسند

بالعلو وكثرة الرواة وزيادة الثقة والفقاهة و

العربيّة والفطنة والورع والضبط وكثرة المزكين

واعدليتهم واعلميتهم بالرجال وبالمباشرة والمشافهة

والقرب والجزم والحفظ او مخالطة العلماء والتحمل

بالغا

بالفا وبعدم الالتباس بضعيف او مجهول واما المتن
فالمسند على المرسل والمقروء على المسموع والمسموع
من الاصل على المشتبه والمؤكد على العاري والحقيقة على
المجاز واقربه على ابعده واقله على اكثره وهو على المشترك
والخاص على العام وغير المخصص عليه والفصيح على
غيره لا الافصح عليه والمنطوق على المفهوم والموا
فقة على المخالفة والاقتضاء على الاشارة والمتضمن
التعليل مقدم على عدمه والمنقول بلفظه على ما بمعناه
والعام المخصص على الخاص المؤول واما المدلول فالتحريم
على الاباحة والاثبات على النفي واما تضمن درء الحد

على الموجب في العتق على عديمه واما الخارج فالمعتضد بغيره

على عديمه وما عاضده اظهر وبذكور سبب الورود

وما عمل به الأعلمون وما دليل تأويله ارجح و

يتركب المرجحات مثنى وثلاث و رباع و

فصاعداً فاتبع منها الاقوى والزم ما هو

اقرب الى التقوى والحمد لله على نعمائه

والصلوة على سيد الانبياء واشرف

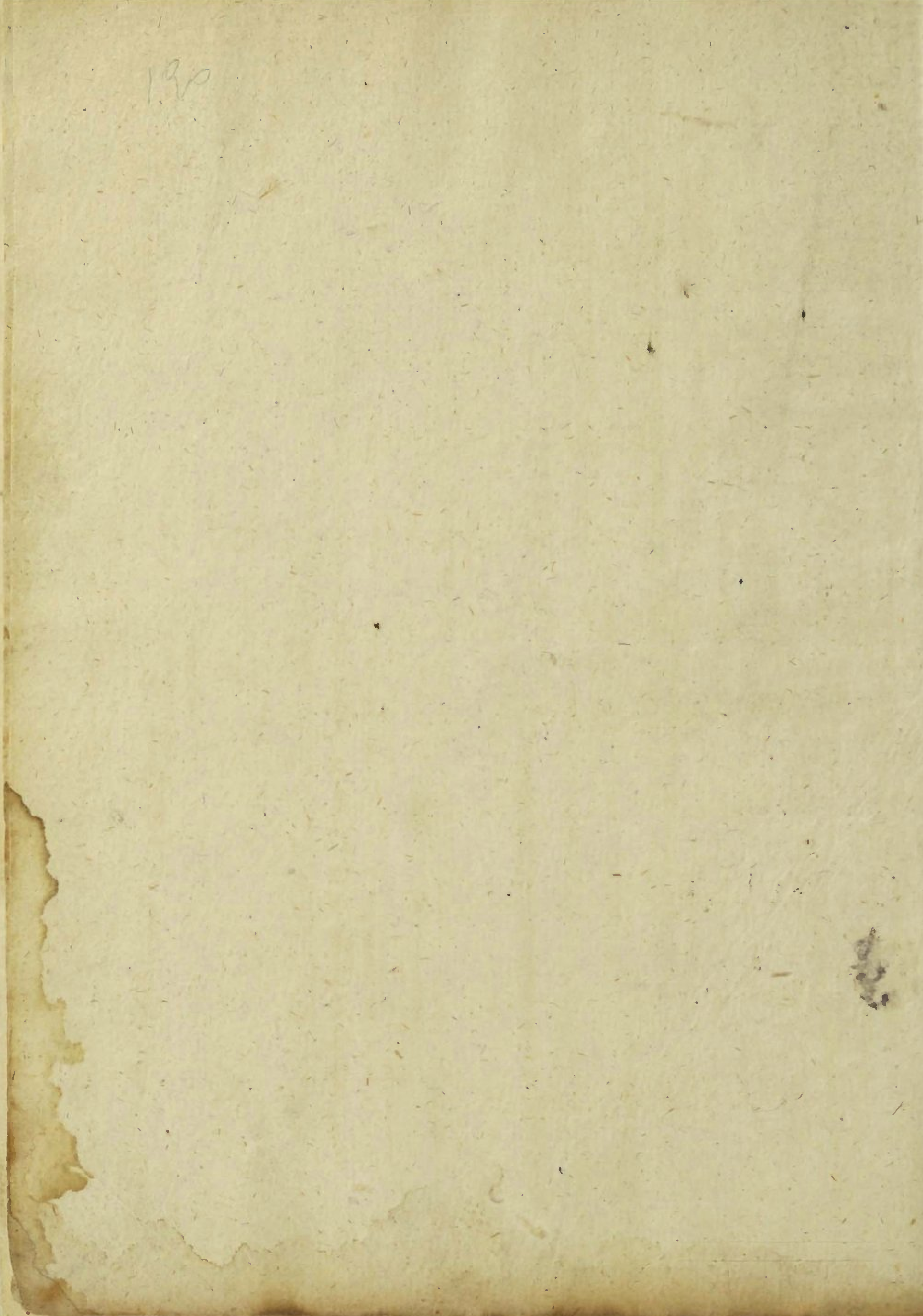
الاولياء تمت الزبدة بعون الله الملك الم

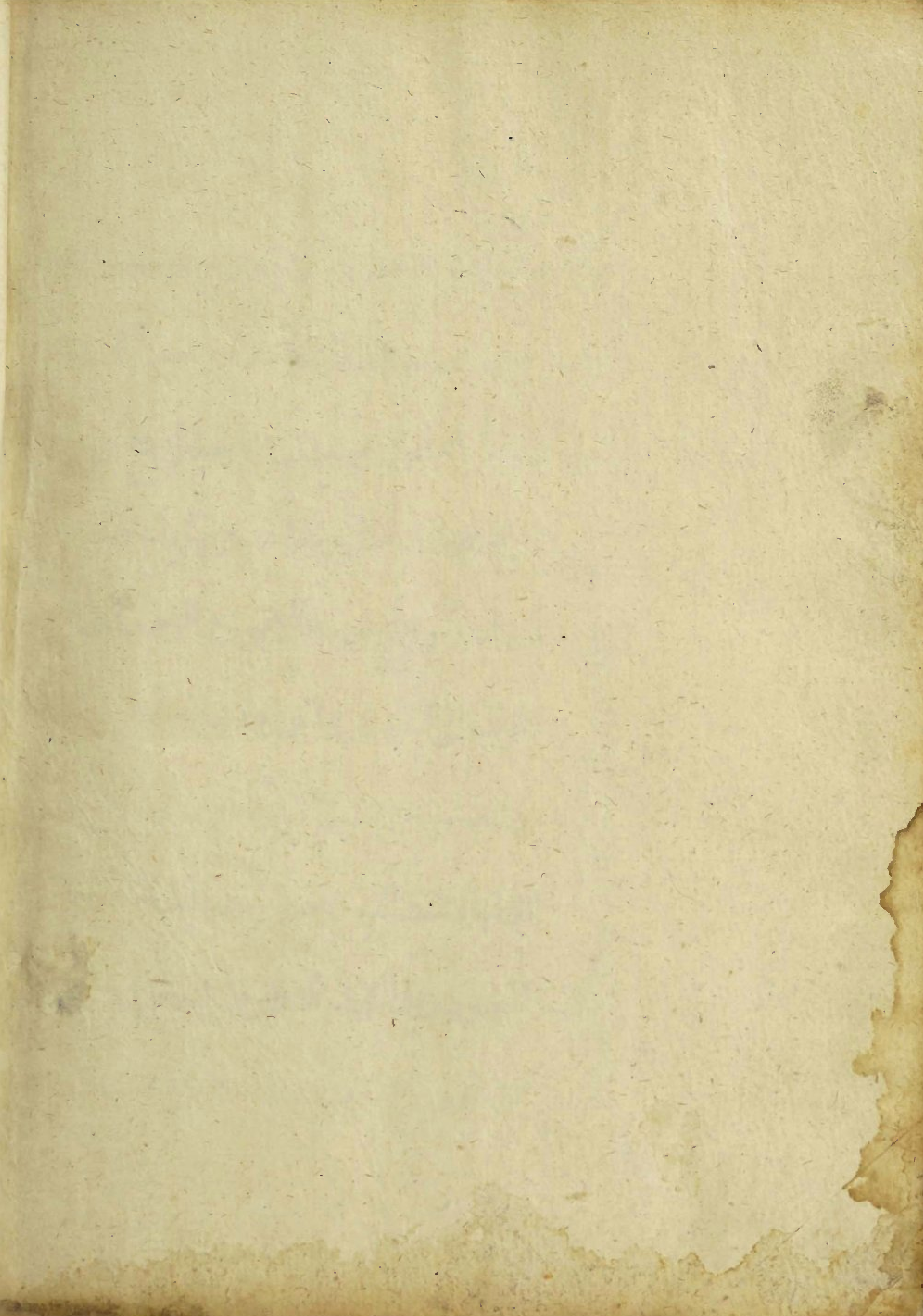
المعبود في يد الحقير الفقير قليل الطاعة

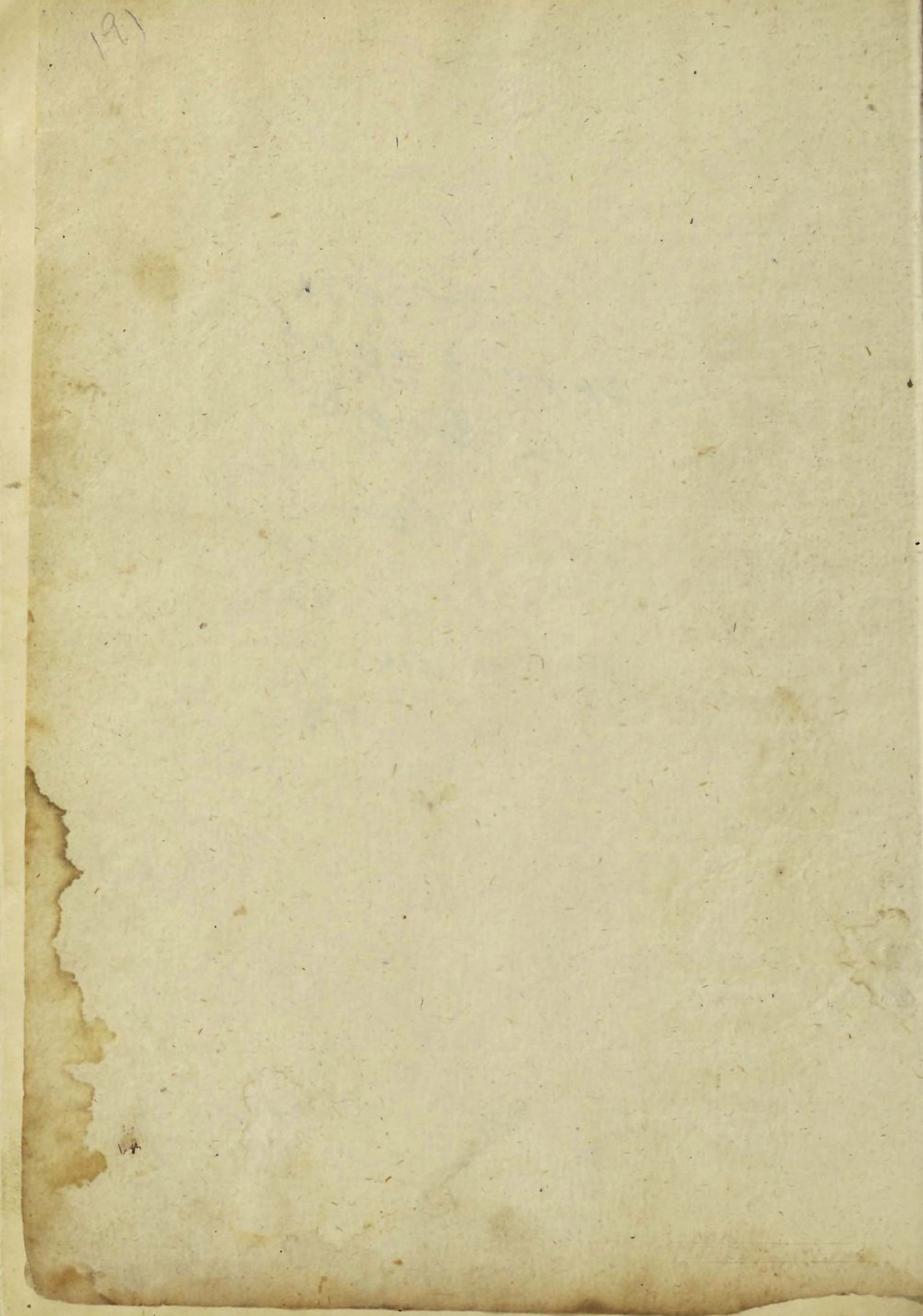
كثير المعصية محمد بن نظر علي شرواني غفر الله

وقد فرغ من تحرير النسخ الف ومائتان وثلثين اثني

[illegible] والحسن [illegible] والي







بول انبر [illegible] مستعد

یکصد و پنج نیم ۵ عدد پنج نیم نیم ما هر منت

تا مبلغ پنج نیم یکصد [illegible] یک هم

امانت ملا علی خلد

۵ عدد منات

از برای کتاب

جامع برهان و تحفة

المجالس

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم هذه تعليقة متعلقة بالقوانين

الحمد لله الذي بين لنا قواعد الأصول ورتب أحكاماً مما لنا بقلائد المعقول والمنقول وعين شوارق الحق بشوارد فوائد العقول وهيئ لنا شدائد يوم الوصول بالآيات الواضحة الحجول واخبار الرسول والصلوة والسلام على آله الفحول ما دام اللفظ مقروناً بالدال والمعنى بالمدلول وبعد فيقول العبد الجهول اعني عبد الرسول بن محمد حسن الحسيني الزنوزي الوطن والخوئي المسكن احسن الله حاله وجعل مآله خيراً انى كتبت حين مباحثة كتاب قوانين المحكمة للفاضل الكامل افضل المتأخرين واكمل المتبحرين العلامة النحرير علامة التحرير سالك سبيل التدقيق ومالك سلسبيل التحقيق حاوي الدليل اللمي والبرهان اللمي مولانا ابو القاسم القمي حشره الله مع النبي حاشية متعلقة بقوانين الأصول ناشئة عن الافكار الابكار في الآصال والابكار وغاشية تنجلي بها الكتاب انظار الناظرين وافكار الحاضرين وتنجلي بها وجوه المطالب المختفية وابصار المآرب الخفية بكشف غشاوة الخفاء عن عبارته المغشوشة وكلماته المخدوشة ولم ازل سوقت الأمر من يوم الى يوم كون ارقضا الصلوة او القوم وصرفت العمر في مجالسة قوم بعد قوم فكشفت عين البصيرة عن النوم ورفعت عنه غشاوة التعصب واللوم الى ان افاض الله لي واحسن مآلي فتطف ريحانة من روض وامتاح نطفة من حوض وحياض بالتمد ووقف دون الامد بعون الله الصمد فوجهت الهمة الى تسويد هذه التعليقة المهمة وشمرت الذيل وسهرت الليل ورتبت بما وقفت عليه واوردت ما انتهت قدرتي اليه فاودعت فيها نبذة من الفوائد النادرة الفذة عملاً بمقتضى المثل المشهور لا جديد لذة كما نهب الولد والمولات لم يطمثهن انس قبلي ولا جان وانا لم اكن قابلاً للتأليف والتصنيف وحاملاً لهذا الفن الشريف لقلة بضاعتي وضعف استطاعتي لكن لما رايت ان بعض الطلاب قد اكتفى من هذا الكتاب بما فهم من ظاهر المقال من غير ان يكون له اطلاع على حقيقة الحال وبعضهم قد اختاروا الانحراف وتصدوا عن طريق الحق والانصاف من غير دليل فاضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل اردت ان اوضح نهج المراد واسد باب لجج الايهام والايراد وامتن مطارح الانظار من مصالح الافكار وفرضت علي ان اسلك سبيل العدل والانصاف ورفضت طريق التعصب والاعتساف والتمس من اهل الفلاح الاصلاح والايضاح والله الموفق الارشاد السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل قوله الحمد لله اقول انه غني عن البيان لانه ما جرى دائماً في اللسان بين نوع الانسان ولا يحتاج الى رسمه بما هو مستفيض ومشهور وفي كتب القوم مسطور بل يجب ان يذكر ما هو عن العقول مستور ومحجوب وعند العقلاء محبوب ومرغوب وهو انه حقيقة

في مطلق

في مطلق الثنا سواء كان بلسان المقال والحال كما يدل عليه قول الله المتعال وان من شئ الا يسبح بحمده ومن قال
بكونه مجازا هناك تجاوز عن الحق فهم والا دراك وايضا القول بان الثنا يختص باللسان والقيد للتوضيح و
زيادة البيان اعتراف بالعجز والنقصان كما يشهد على ذلك كلام نبي كل هالك لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت
على نفسك وحمله على المجاز او جعل القيد للاحتراز كما لا يخفى ما فيه من عدم الجواز لان الامكان الحقيقة وعدم
وجود الصارف عنها والتحقيق في هذا المقام ان غير الاعلام من الاسماء لها معنى عام يعني ان الالفاظ المستعملة
في معاني مخصوصة عند اهل اللغة ليست بحقيقة في المصداقات الخارجية المحسوسة فقط بل وضعها لمفاهيم
كلية وموضوعاتها تارة تكون امورا جزئية مادية وتارة امورا معقولة مجردة من قبيل وضع العام والموضوع
له الخاص او العام كالنور مثلا معناه ما كان ظاهرا بذاته ومظهرا لغيره واطلاقه على النور المخصص المحسوس
من نوع النجوم والشمس لكونه كذلك واما اصل خصوص كونه محسوسا بالحس البصري معتبرا في معناه وجزءا
منه نظرا الى ذكونه مظهرا للمبصرات ومميزا للساعات والشهور لا مدخل له فيما وضع له لفظ النور
فليس النور المحسوس فقط معنى هذا اللفظ فقط بل هو احد موضوعات هذا اللفظ المعلوم وهو جملة مستعملا
هذا المفهوم بل لو وجد في هذا العالم لهذا المعنى غير ما في الخارج مصداق ومستعمل فاطلق عليه النور من
غير شبهة وتامل ونظيره ما ذكر في معنى الميزان من ان معناه ما يوزن به الاوزان سواء كان له عمود
وكفتان اولا لكن استعماله في هذا العالم فيما ذكر اغلب واولى لان عقلهم بالمحسوس مانوس وعن المعقول
معزول فلهذا يحملون الالفاظ القرانية على المجاز وخلاف الظاهر من السفه والوله مع موافقة معانيها
للمعنى الحقيقي والموضوع له لغفلتهم عن هذا السر المعقول والرمز المقبول واذا عرفت هذا فاقول ان الحمد هو
عبارة عن مجرد الثنا ماديا كان او مجردا والثنا ما يشعر بالتعظيم سواء كان بالكلام التكليفي والقولي والتكويني
والفعلي اذ الاشياء اذ الاشيا كلها من النبات والجماد والحيوان والاجسام يثنون على الله الواحد القهار كما
تشهد عليه الايات والاخبار ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولا يعلم احد تربيهم بل حقيقة اعيانهم
عين الثناء والتعظيم وذواتهم محض التواضع والتكريم اذ كل معلول بالنسبة الى علتها وبارئها خاضع ومقهور
وكل موجود بالاضافة الى موجدها ومبدئها خاشع ومكسور ويدل عليه قول الله على انه وعنت
الوجوه للحي القيوم فظهر ان الحمد لا يختص باللسان الجسماني بل يكون باللسان العقلي الا ترى ان كل دابة حين يشرب
الماء يرفع راسه الى السما لشكر الله والثنا وان كل واحد من الطيور في جو السماء له ذكر خاص من الله سبحانه
لا ان استعماله في ما عدا اللسان مجاز كما قيل حتى يحتاج الى التكلف والتاويل وغاية ما يلزم هنا غلبة
استعمال الحمد في الثنا باللسان وندرة استعماله في غيره وذلك لا يقتضي كونه مجازا فيه نعم لو وصل الى حد النقل

لكان مجازاً فى المنقول فى الجملة لا مطلقا ومع فرضه كذلك لا يلزم ايضا كونه مجازا فى الاية المشار اليها
هذا اذا كان الواضع هو الله الصانع فواضح ان استعماله ذلك فى مطلق الثنا حقيقة وان كانت بالنسبة الى
اصطلاح الناقلين مجازا واما لو كان الواضع هو البشر يكون حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار اخر فتامل وتدبر
قوله الذى هدانا فوله الهداية عبارة عن الارشاد والدلالة هداه اى ارشده ودله وهى تتعدى
تارة بنفسه كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وتارة باللام كقول الملك العلام ان هذا القران يهدى للتى
هى اقوم وتارة بالى نحو ويهدى الى صراط مستقيم والظاهر انه لا خلاف بين الاستعمالات الثلث ومنهم من فرق
بان المتعدى بنفسه هو الايصال الى المطلوب لا يكون الا فعل الله كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى المتعدى
بحرف الجر هو الدلالة التى الى ما يوصل اليه فيسند تارة الى القران واخرى الى النبى عم وفيه نظر اذ كل منها يستعمل
فى كل منها من غير تفاوت فى الموارد الثلث بحيث الاستعمال من قال بالاختصاص بعضه بالارائة وبعضه بالايصال
يرد عليه الاشكال بقوله المتعال انك لا تهدى من احببت ولكن يهدى من يشاء وبقوله تعالى واما
ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى ان الاية الاولى تدل على عدم الاختصاص مطلقا والثانية على عدم الاختصاص
من وجه ويفيد الاستلزام من وجه اخر كما لا يخفى وبقوله تعالى يهدى الله لنوره من يشاء وبقوله ان الله
لهادى الذين امنوا الى صراط مستقيم اذ كل منها ايضا يدل على عدم الاختصاص والملازمة من
وجهين وظهر مما ذكرنا ايضا فساد القول باختصاص المتعدى باللام بهداية القران وبالى
بهداية الرسول عم كما لا يخفى من تتبع موارد استعمالاتها من الايات والمحاورات نعم يمكن ان يقال ان
اختلاف مورد الاستعمال يشير بتعدد الاغراض على مقتضى الحال بمعنى ان الهدى مع امكان تعديته
بنفسه لو تعدى بالحرف لا يكون الا لغرض ونكتة وكذا بالعكس وهو ان الهادى قد يوصل بالعناية
والتوفيق والدراية والتحقيق بالقاء النور فى قلب المهتدى من غير توسيط الكتاب والنبى
ليستفيد به محجته وتدوم بها بهجته فيتعدى بنفسه وقد يكون بارائة الطريق التى قرب ورفع
الموانع الخارجية عن الوصول الى المطلب فيتعدى باللام اشعارا بهذا المرام من قرب المسافة و
تسهيل السير الى المطلوب ووصال المحبوب وقد يكون بارائة الطريق من غير رفع الضد وتوقف
اللطف والعناية على ميل العبد فيتعدى بالى اشعارا ببعد المسافة ووفور الوسايط وايهاما
بان عدم الميل فى البين حائط ولهذا غلب استعمال الاول فى حق سبحانه وتعالى والثانى فى القران
المنزل والثالث فى النبى المرسل وذلك لان زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى كما يشهد
عليه القسم الثالث والثانى فظهر ان اختلاف المقام بحسب اختلاف مراتب الهداية وكونه
اتكالا

اقسام ثم ان هداية الله يتنوع انواعًا شتى فى كل شى بحسبه و فى كل عبد بقدره على طلبه الأول
افاضة قوى الظاهرية والباطنية من الحواس و الثانى نصب الدلايل الفارقة بين الصلاح
والفساد للعباد الناس والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب والرابع كشف السراير
على قلوبهم و دفع الحجب بالوحى والالهام فى اليقظة والمنام و بسبب هذا الارشاد الالهى ينكشف
حقايق الاشياء كما هى ولا هادى فى الحقيقة الى صراط مستقيم الا الله العلى العظيم فنسبة الهداية الى
القرآن والرسول لا ينافيه ولا ريب فيه لانا نقول بكونهما واسطتين للهداية مع ان الهادى
هو الله كما يشهد على ذلك قوله لا تهتدى من احببت و قوله تعالى ما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى كما لا يخفى على من له ذوق سليم لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قوله الى صول الفروع
و فروع الأصول ولا يبعد ان يكون تعديته بالى ههنا مع ان الغالب فيه اذا اسند الى الله تعالى هو
التعدى بنفسه لغرض وهو ان لفظ الهداية كما يتعدى الى المفعول الثانى بواسطة الحرف و
ارسال
كذا لا معناها لا يتعدى الى الغير بواسطة الهداية الا بواسطة الرسل و ايضاح السبل كما اشرنا
اليه و كما يتعدى الى المفعول الأول من غير واسطة الحرف و كذلك تعديتها الى الرسول لا يحتاج
الى واسطة اخرى والا لدار او تسلسل بل بالقاء الاحكام بالوحى والالهام على قلوبهم وهذا الايهام
مقتضى هذا المقام والحال لما فيه من براعة الاستهلال كما يشهد عليه ذيل هذا الكلام من ذكر ما يلايمه
ولا يخفى ما فيه ايضا من الارصاد فتامل حتى تعلم المراد والأصول جمع اصل و هو ما يبتنى عليه شئ
و يتفرع عليه و الفرع عكسه والمراد به هنا اما هو الأصول الدينية لابتناء الاعلام الشرعية صحة
و قبولا عليها او احكام الادلة المتداولة لابتناء استنباط الاحكام الفرعية عليها والظاهر هو
لكونه مناسبًا للمقام اذ فيه براعة الاستهلال و ملايما للاضافة اللامية لما فيه من زيادة
الاختصاص لانه سبب لحصول الفروع دون الاول لكونه شرطا فيه فتامل وان كان الأصل
فى الحقيقة هو الاول دون الثانى فتامل و يمكن ان يراد بالأصول الائمة والرسول اذ يبتنى
على معرفتهم اعمال العاملين فهم المعلمون للامم فى كل عالم فهم الداعون الهادون لمن خلق الى النجدين
و بهم النجاة فى الدارين قال على ع لا يعرف الا بسبيل معرفتنا وجعلهم الله اركان الارض ان
تميد باهلها و عمود الاسلام و شجرة اصلها ثابت و فرعها فى السماء فهم اصل الأصول
اذ لا يمكن الوصول الى الحق باتباعهم و معرفتهم والايمان فرعهم و صفتهم و تتشعب منهم الهدى
والسداد والبر والتقوى والرشاد الى كافة الناس والعباد و بهم تتبدل العقول

على كل صوت والصلاح وعلى العرف والفلاح ويستدل بهم على الله واصوله وفروعه ولا
يمكن النجاة من النار الا الاقرار بولايتهم ولا يهدى هاد الا بتعليمهم وهدايتهم بل اول ما خلق
الله انوارهم فهو اصل الاصول وحقيقة الحقايق فلا يسبقهم سابق فلا يفوقهم فائق فهم
اوتاد دائرة الوجود واقطابها ومركزها وبهم يمسك السماء ان تقع على الارض اياب الخلق اليهم
وحساب الخلق عليهم فهم نور الانوار وغاية الغايات وبوجودهم وجدت الاشيا وتذوتت
الذوات فهم المقصود من الايجاد والابداع ومن نورهم تشعبت الاضواء والشعاع فهم شجرة الايمان
والخلق فروعها واغصانها فهم بيت الله المعمور واركانها فهم الموجود فى الحقيقة وبالاصالة والاشيا
شئونه واطواره وتعيناته واثاره كما يشهد عليه الايات والاخبار فعلى هذا التوجيه يمكن ان يكون
الاضافة بيانية اى هى الفروع كما يشعر به قول على عم انا فرع من فروع الربوبية ويدل عليه ايضا
فى زيارة صاحب الولاية يا عين الله الناظرة ويده الباسطة واذنه السامعة وغير ذلك مما يشهد
عليه والحاصل انهم اصول بالنسبة الى الخلق وفروع بالنسبة الى الحق ونسبتهم الى الله كنسبة الخلق
اليهم وما فيه من عكس التشبيه يشاهد عليه ودليل ويحتمل على هذا كون الاضافة ظرفية كما يشهد
على ذلك الفقرة اللامعة فى زيارة الجامعة ارواحكم فى الارواح واجسادكم فى الاجساد وقبوركم
فى القبور وقوله تع اينما تولوا فثم وجه الله وقال على عم فى تفسيره نحن وجه الله فتامل ولا
تكن فى مرية واشتباه فيما اظهرناه فانه واسرع لانلقاه الى الافواه وهذا المجتمع ليس ما يبين
فيه هذا السر فامعن النظر فيه لتصل الى المطلب اذ كلامهم صعب مستصعب فاذا فرغت فانصب والى
ربك فارغب قوله وارشدنا الى شرايع الاحكام والرشاد ضد الغى والشرايع جمع الشريعة
وهى الدين ماخوذ من الشريعة التى هى مورد الناس للاستقساء سميت بذلك لوضوحها
وظهورها وحاجة الخلق اليها كحاجتهم الى الماء والاضافة من قبيل خاتم فضة الاحكام جمع الحكم وهو
القضاء والحكم المراد منه ظاهرا هو الاحكام الشرعية الخمسة وباطنا جميع الاحكام الوجودية من الاسباب
الفعلية والمادية والصورية والغائية والمشخصات العينية من الوقت والمكان والجهة والكم
والكيف كما ان لله تع احكام تكليفية شرعية وكذلك له تع احكام تكوينية عينية كما لا يخفى
قوله عتابعة ملة الكتاب والمراد منه كتاب الله واللام للعهد قوله وسنة الرسول السنة
الطريقة والسيرة والمراد منها هنا الطريق الخاص الذى يوصل سالكه الى الحق وهو الشريعة
المحمدية قوله وفقهها ببيان اهل الذكر والاهل وكلا فى استعمال اهل اللغة واهل الشرع بمعنى

عموم

يطلق الآل و

عموم وخصوص من وجه وقد يراد به اشراف الاهل فهو اخص من الاهل وان كان اصل الآل هو
اهل وقد يستعمله اهل الشرع على العكس كما روى عن بعض قال قلت لابي عبد الله ع من الآل
فقال ذرية محمد ص قال قلت فمن الاهل قال الائمة ع فقلت قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب قال
والله ما عنى الا ذريته وروى ايضا عنه كذلك وبالجملة المراد من الآل الائمة المعصومون لانهم
وهو اخص من الآل بهذا الاعتبار ولطالب والذكر هو القرآن بقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ولقوله وانه لذكر
لك ولقومك اى شرف لك ولقومك او هو محمد ص لقوله قد انزلنا اليكم ذكرا رسولا ويجوز ان يراد به ذكر
الله في الباطن لقوله تعالى ولذكر الله اكبر وروى عن الصادق ع نحن اهل الذكر وعنه الذكر القرآن
ونحن قومه وعن الباقر الذكر رسول الله ص واهل بيته اهل الذكر وهم المسئولون وروى عن
بعض سئلت الرضا ع فقلت له جعلت فداك فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فقال نحن اهل
الذكر ونحن المسئولون قوله ومعادن التنزيل المعادن جمع المعدن وهو بكسر الدال مركز كل شيء
من عدن بالمكان عدنا وعدونا اى اقام به وجنات عدن اى جنات اقامة لا يزول لذتها
ولا انتقال لهم عنها ومنه المعدن اى مستقر الجوهر وفي الحديث الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة لانهم يتفاوتون في الكمالات البشرية على حسب استعداداتهم ففيهم الجيد والردى كالمعادن
واما كونهم معادن التنزيل لان القرآن كما انزل وعلومه كما هي عندهم وقال النبي ص ما انزل الي هذا
القرآن وعندهم الفاظه القرآنية ومعانيه بجميع ما يحتمل من ظاهر وظاهر ظاهر وهكذا وباطن
وباطن باطن وتاويل وتاويل تاويل من الاوضاع والاصول والفصل والوصل والطول والادغام
والاظهار والاخفاء وامثال ذلك مما انطوى فيه من اسرار القرآنية ورموز الفرقانية من
اصول الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والظاهر والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد
والامر والنهي وهذا كله في الكتاب التدويني الذي هو على طبق الكتاب التكويني وقد نبه
سبحانه الى الثاني في كتابه اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن
جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وهو المسمى بروح القدس وروح من امر الله كما يشير
اليه هذه الاية الشريفة وفي الحديث ان هذا الروح لم يكن مع احد ممن مضى الا مع محمد ص والائمة
وروى عن ابي جعفر ع قال ما ادعى احد من الناس انه جمع القرآن كله كما انزل كذاب
وما جمعه وحفظه كما انزل الله الا علي بن ابي طالب والائمة بعده ع وروى عنه ايضا قال ما يستطيع احد ان
يدعي ان عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء وروى عن ابي عبد الله ع قال

نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تاويله وعنه ع قال انا اهل البيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من اوله الى آخره
وان عندنا من حلال وحرام وعنه ع ان الله صيرنا لابينا اهل البيت قطب القرآن والحاصل انهم
معادن كتاب الله كله بكل معنى وبكل التفسير وهم حملة القرآن بالعلم والتبليغ والقبض والبسط في كل
الشرعيات الدينية والتكوينية واليه يشير ما قيل ان القرآن هو العرش الديني وهم الماء حملته
وكان عرشه على الماء فان القرآن هو الدين عند الله وعند اوليائه وانه الفعل الثاني وهم محال الفعل
الفعل الاول والثاني وهم حملته وانه اللوح المحفوظ في الاكوان والالفاظ وهم حملته وكان محفوظا لحملهم
اياه كما قال علي ع انا اللوح المحفوظ فافهم وهو بيدكم محفوظ **قوله** الذين هم الخلفاء من آل الرسول ورد
متواترا انهم خلفاء رسول الله ص واوصياؤه وانه ص اوصى امر الامة الى امير المؤمنين وهو الى امام
بعده وهكذا اوصى كل منهم الى الآخر الى المهدي والمراد بها نيابة بدل نيابة مثلها لا النيابة وكالة
كما اعتقده البعض ويقول ليس بينهم ع وبين محمد ص مناسبة ذاتية يقتضي التبليغ لا ابتداء ولا
بالانضمام وانما بينهم كما بين الوكيل والموكل والحق انهم صالحون لهذا المنصب ابتداء ولانهم
ومحمد ص في مقام سواء ومن نور واحد كما يشهد عليه قوله ع انا وعلي من نور واحد وقوله ع لحمك
لحمي وجسمك جسمي وقول علي ع انا من محمد ص كالضوء من الضوء والضوء الثاني مثل الاول لا مستقل ولا
اجنبي بل هو كالمالك المتصرف في الملك بتمليك مالك الاول ثم اعلم انه سبحانه خلقهم لنفسه وخلق
الخلق لهم كما قال علي ع نحن صنايع ربنا والخلق بعد صنايع لنا اي خلقوا لنا فاول ما خلق الله
محمد ثم علي ثم الحسن ثم الحسين وهكذا ثم القائم وروي عن ابي عبد الله بالجملة هكذا قال يا جابر اخبرني
عن اللوح الذي رأيته في يد امي فاطمة بنت رسول الله وما اخبرتك به امي انه في ذلك اللوح
مكتوب فقال جابر اني دخلت على امك فاطمة في حيوة رسول الله اهنيها بولادة الحسين فرأيت
في يدها لوحا اخضر ظننت انه من زمرد ورأيت فيه كتابا ابيض شبه لون الشمس فقلت
بابي وامي انت يا بنت رسول الله ص ما هذا اللوح فقالت هذا اللوح اهداه الله الى رسوله فيه
اسم ابي واسم بعلي واسم ابني واسم الاوصياء من ولدي قال فسألتها ان تدفعه الي لانظر
ما فيه فدفعته الي فنسخت بنسخة الخطبة وغير ذلك من الاحاديث التي تدل على انهم خلفاء الخلق
والاوصياء من بعد محمد سيد الانبياء **قوله** ما ذرت عقد للمشكلات منحلة بانامل الدلائل ويجوز
ان يكون من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اي المشكلات التي كالعقد في عدم الانحلال
ويجوز ان يكون استعارة بالكناية لتشبيه المشكلات بما عقد ويكون اثبات العقد للمشكلات

استعاره

والخليفة في الاصل كل من خلف غيره وامر الناس اي قام مقامه ... [illegible]

استعارة تخييلية ويكون منحلة ترشيحا للاستعارة كما على الاول وان كان ترشيحا للتشبيه وكذلك قوله
بانامل الدلايل فيه ايضا مكنية وتخييل وترشيح ويمكن ان يكون كل من الاستعارتين ترشيحا للاخرى
كما لا يخفى في مثل ذلك مما يلي هذا من قوله وظلم الشبهات الى قوله بانوار العقول والنور كيفية ظاهرة بنفسها
ومظهرة للغير وقيل الضياء اقوى منه واتم ولذا اضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس
ضياء والقمر نورا وان الضياء ذاتي والنور عارضي والحق ان النور اقوى لقوله تعالى الله نور السموات
والارض ولقوله صلعم اول ما خلق الله نوري وحمله على المجاز خلاف الظاهر كما اشرنا اليه سابقا ولما كان استعمال
الضوء في الشمس والنور في القمر هو الغالب الشايع فلذا اسند الاول الى الشمس والثاني الى القمر في الاية السابقة
سلمنا ذلك لكن لا نسلم كون الضوء اقوى تمسكا بالاية لتعارضها باية النور مع ان الترجيح ثابت هنا
لاستناده الى الله تعالى واستناد الشمس الى الضوء ولكونها في مقام المدح والوصف دون الاولى لانها في مقام
الامتنان قوله فهذه نبذة في الصحاح نبذ الماء واصاب الارض نبذ من المطر اي شيء يسير
والتاء تكثير للقلة كما لا يخفى ما فيه من زيادة الظهور النفل اي هذا الكتاب قليل الجدوى من شانه ان
يلقى قوله وجملة من مبادئ فيه ايضا اشارة الى تكسر الحال وتغضن البال اذ هو ماخوذ من الاجمال الذي
هو ضد التفصيل قوله جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين والتذكرة ما يتذكر به الحاجة والتاء للنقل
او للتانيث والطالبين عطف على نفسي من عطف العام الى الخاص والاولى عدم اعادة الجار كما
هو الغالب والمدار قوله في سلوك نهج الحق المبين النهج الطريق الواضح ولا يخفى ما فيه من الاستعارة
المكنية والتخييلية والترشيح او التشبيه كلجين الماء والاشعار بوجه الشبه على المبين يدل على ضعف
التشبيه لما في الحذف من العموم ولعل ذلك لاجل مراعاة السجع والحق خلاف الباطل والله سبحانه
والمبين هو اللازم بانه هو المظهر قوله يوم الدين الدين في الاصل الجزاء ويشير به ما قيل
كما تدين تدان يوم الدين اي يوم الجزاء وفي الاصطلاح هو وضع سائق لذوي العقول با
ختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه تعالى والى النبي صلعم لظهوره منه
والى الامة لتدينهم به وانقيادهم قوله الاصحاب وهو جمع صحب الصحابة ايضا جمع لكن يطلق
على اصحاب الرسول صلعم خاصة لغلبة الاستعمال فيها كان كالعلم لهم وهي اخص من الاصحاب وان
كان في الاصل مصدرا يقال صحبه صحبة وصحابة وكذا قيل الصحابي كل مسلم رأى النبي وقيل وطالت
صحبته وقيل روى عنه والظاهر انه لا يعتبر الرؤية في معناه اللغوي بل هو عرف جديد قوله
معالم الدين جمع معلم وهو الاثر الذي يستدل به على الطريق وقيل هو الموضع الذي ينصب فيه العلامة

على الشي جعل اسما للكتاب ادفع فيه ما هو دليل وعلاقة على الدين فالاضافة لامية ويمكن ان تكون بيانية بمعنى من كي تم فصه اى المعالم التي هي الدين اى ماخوذ منه قوله فافلذت ثمار تحقيقات وفي القاموس الفلذة القطعة من الكبد ومن الذهب والفضة واللحم وافلذت المال اخذت منه فلذة وقال جنى الثمرة اجتناها والاولى استعمال اجتنيت موضع افلذت لعدم كون استعمال الافلاذ في جنى الثمار متعارفا ولعلها لا يجد اعتبارا معنى الاخذ فيها او بتضمين معنى الجنى فيه اى مجتنيا ثمار ولا يخفى ما فيه من الايهام بعظم شأن التحقيقات وجلالتها اذا الافلاذ كما ذكر اخذ قطعة من الذهب والفضة قوله عند التنزه التنزه التباعد والاسم النزهة بالضم كذا ذكره القاموس الى ان قال واستعمال التنزه في الخروج الى البساتين والخضر غلط وفي الصحاح نزهت الارض بالكسر تنزه نزهة اى تزينت بالنبات وخرجنا نتنزه في الرياض واصله من البعد والظاهر ان هذا الاستعمال غلط وان كان واقعا في محاورات الناس لتصريح اهل اللغة عليه بانه ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم خرجنا نتنزه الى البساتين ولعل المصنف نظرا الى مجرد وقوعه في استعمال العرب غفلة عن تصريحهم على فساده قوله عوائد جمع عائدة وهي المنفعة قوله قصر الباع وقلة الزراع كل منهما كناية عن عجزه عن الارتكاب بهذا الشغل وعدم قدرته عليه بضعف النفس واستعدادها لها عن مطان الفكر والنظر قوله ولست في مضمار الاستباق الا كراكب القصيب لمضمار الميدان وكانت عادة العرب في تسابق الفرس ان يغرزوا قصبة في آخر الميدان ومن اعدى فرسه واخذها يعد سابقا وعلى امثاله فابقاء الكلام تمثيل شبه حاله في عدم السبق بحال راكب القصب واستعمل هذا الالفاظ المستقلة ثم من غير ان يتجوز في المفردات يحتمل المكنية والتخلية والترشيح او القصب جمع القصبة والسبق التقدم قوله اما المقدمة في بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية اقول المقدمة على قسمين مقدمة العلم وهي ما يكون الشروع فيه موقوفا عليه ومقدمة الكتاب وهي طائفة من المسائل التي كانت مقدمة على الاخرى لكونها مهتمة واعظم فائدة بالنسبة اليها والظاهر ان مراده بها هو المعنى الثاني كما يشعر به كلامه سابقا ورتبة على مقدمة الخ فلا يرد عليه ما في كتب القوم من جعل المبادي اللغوية مبادي الاصول لا الكتاب مع الامر ليس كذلك لانها بجميعها مبادي الكتاب كنفس الاصول من غير فرق بينهما وبان قيل ان موضوع هذا العلم هو الادلة المعهودة والاثنان منها اعني الكتاب والسنة موقوفان عليهما اذ لا يمكن فهم دلالة الالفاظ وكونها حقايق ومجازات الا ببيانها فلها

فصل

جعلها مقدمات الأصول مدفوع بان الموضوع هو الكتاب والسنة من حيث هو
يعني انه الاصولي يبحث عنها على الاطلاق ومن جهة كونه كتابا لا من جهة انه ورد بلفظ الامر
والنهي وغيرهما حتى يحتاج فهم دلالتها على مباحث الحقيقة والمجاز وغيرهما ففهم انها بهذه
الحيثية التي يتوقف عليها نفس استنباط الاحكام منها لا يتحقق الا بعد العلم بها وهو يدل على كونها
مبادي الفقه ولو سلم ذلك لكن لا يخفى ان جعل بعض منها مبادي الاصول وبعضها مسائل
منها كمباحث الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وليس هذا الا ترجيح بلا مرجح
اذ بعض منها ماخوذ من المنطق وبعض من الكلام وبعض من المعاني والبيان ووظيفة الاصولي
الدليل حجيتها وعدم حجيتها واما نفس تلك القواعد ليس باصولي فجعل بعضها من المسائل وبعضها
من المبادي مكابرة نعم يمكن ان يقال ان بعضها منها كمباحث الحقيقة والمجاز وبيان علائقهما
والاشتراك مقدمة لبعض منها كسائر المبادي اللغوية مثلا بيان ان الامر هل هو حقيقة في الوجوب
او الندب يتوقف على بيان الحقيقة والمجاز اولا والحاصل ان بعضها منها من المبادي القريبة وبعضها
من المبادي البعيدة فالحق جعل بعضها مبادي للبعض وان كان الكل مبادي الفقه فالاشتباه
في جعلها مبادي الأصول لا الفقه منشؤه هذا الاشكال وان لم يرد على ظاهر عبارة المص لكن يلزم
عليه ان يكون بعض ما ذكر في المقدمة مقدمة العلم وبعضها مقدمة الكتاب كما لا يخفى على اولي
الالباب   فهو العلم بالقواعد اعلم ان القوم اختلفوا في اسامي الفنون وقال بعضهم ان المراد
بها هو العلم وقال بعضهم هو الملكة وقال البعض هو نفس المسائل جميعا او قدرا معتدا به من
العلم او نفس المسائل والاقرب هو القول الثالث لنا ان كل فن من الفنون لها اعتبارات شتى
ومقامات عديدة واسامي مختلفة باعتبار التكلم به تسمى بالالفاظ وباعتبار الكتابة تسمى
بالنقوش والكتاب وباعتبار الادراك والحصول في الذهن سمي بالعلوم فالحق ان كل
فن هو نفس المسائل والقواعد ثابتة في نفس الامر ومتحققة في متن الواقع مع قطع النظر
عن تلك الاعتبارات وهي امور مستقلة وادراكها شيء ثانوي وملكة ادراكها شيء
ثالث كما ان ثبوت القيام لزيد ونسبته اليه متحققة في الخارج سواء تعلق به الادراك
اولا كما هو مناط الفرق بين الخبر والانشاء وكذلك هنا نعم لو قيل فلان نحوي او اصولي
فمعناه ان فلان ادركه وحصل له ملكة هذا الادراك فظهر ان خصوصية العلم والملكة لا
مدخل لها في نفس المسائل وتسميتها بالنحو والاصول كما ان خصوصية كونها ملفوظا

مكتوبا لا مدخل لها فيه بل كل منها امر عرضي فعلى هذا اخذ لفظ العلم في وضعه العلمي مما لا ينبغي
ويمكن الاعتذار عنه بانه مالم يحصل العلم بها فالاطلاع عليها غير ممكن فكانها معدومة لا
تحقق لها فاذا حصل ادراكها تكون معلومة فظاهرة فلذا اخذوه في رسمه تسامحا واتيانا عا
بما ذكرنا قوله الممهدة لاستنباط الاحكام واعترض عليه بعض المعاصرين من الاخباريين
بان تمهيد الامر تسويته واصلاحه فالممهدة هي على صيغة المفعول صفة للقواعد ولا بد
للتمهيد من ممهد على صيغة فاعل فان كان هو الله تعالى فلا بد من كون بيانه ودليله موجودا في كتابه
مامورا باخذه وان كان رسوله الذي لا ينطق عن الهوى فلا بد من كون دليله موجودا في سنته
وهذان القسمان مما لا نزاع كما نص عليه الامام ع علينا القاء الاصول وعليكم التفريع وعنه ع علينا
ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وان كان الممهد غير الله تعالى ورسوله ص من عقل او عرف
او طبع او عادة فالمستنبط منها هي الاحكام العقلية والعرفية والعادية انتهى وفيه انظار الاول
انا نختار اولا ان الممهد هو الله والاشعار به موجود في كتابه كقوله تعالى وما ارسلنا رسولا
الا بلسان قومه وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا وغير ذلك فان قواعد الاصول حجية مفاهيم العرفية واصالة الاباحة يستنبط منها
وذلك تمهيده تعالى وامره باخذها لا تمهيد الغير وجعله نعم تسميته ذلك بذلك وبهذا النحو
الاصوليين واعالمهم ولم يعهد الله تعالى بهذه الاسامي واما اللب هذه القواعد فقد ثبت بتقرير كتابه
وثانيا المختار انه هو الرسول وقد وردت الاخبار الدالة عليها كما قررنا في محله والحاصل ان قواعد
الاصول جميعا قد ثبت ببيان الشرع بعضها بالكتاب وبعضها بالسنة والاخبار وليس شيء
ليتبه الاصوليين في اثباته وكانوا المخترعين اياه والثاني ان الممهد هو الله ورسوله ص واما
كون دليله موجودا ومصرحا عليه في هذا الزمان والآن غير لازم لاحتمال ان يكون ذلك بلسان الشرع
للمشافهين وضبطهم ثم نقل الى الغائبين ثم كانت مسطورة ومثبتا في الكتب لحفظها وان لم
يكن بلفظ السنة والكتاب وكان دليلها موجودا فيهما لكن طار التغيير والحذف والنسخ وغيرها
عليها بسبب الاختلافات والانقلابات بين الامة والثالث انا نختار الشق الثالث يعني
ان الممهد غيرهما بل هو العقل ولا يلزم منه ان يكون الاحكام المستنبطة منه عقلية لانه لله تعالى
في الارض حجتان حجة في الظاهر وهو الرسول الظاهري وحجة في الباطن وهو العقل الذي هو رسول
باطني فكلما حكم به العقل حكم به الشرع كما قد بين في موضعه بل يرجع ذلك في الحقيقة الى الشق

الثاني

الثالث ان بيان الرسول على قسمين بالخطاب وبالعقل وكلاهما بيانه وان كان طريق البيان مختلفا ومتعددا
والرابع ان البيان الاجمالي كاف وبيان التفصيلي ليس بواجب وقد ثبت ذلك بالعمومات الدالة عليه
واما تفصيلها وبيان اقسامها وشقوقها وملاحظة خصوصياتها انما هي ببيان الاصوليين
وتحقيقهم وتمهيدهم فالتمهيد على نوعين ذاتي واجمالي وهو فعل الله تعالى او فعل رسوله وتفصيلي
وعرضي وهو فعل الاصولي فالممهد بين المقامين واحد ولا يتفاوت الا بالتفصيل والاجمال
فح لا يرد عليه ما يخطر بالبال من ان الممهد ان كان الله فالممهد هو ما وقع في كتابه تعالى من الكليات
الدالة عليها فهو نفس الاحكام لا ما يستنبط منها نفس الاحكام وايضا لو كان الممهد هو الكتاب
فيلزم اتحاد المستنبط والمستنبط منه بنظير ما اورد على تعريف الفقه من اتحاد الدليل والمدلول والجواب اما عن
الاول فهو ما ذكرنا من ان الممهد بتمهيد التفصيلي هو المقصود هنا لا الممهد بتمهيد الاجمالي حتى يلزم المحال
فالحكم هو الثاني لا الاول فتدبر وعلى تسليم كون المراد هو الثاني لا يلزم ايضا ما ذكر لان ما هو في الكتاب
حكم كلي وعام وهو المستنبط منه والمستنبط هو الاحكام الجزئية والخاصة والفرق بينهما واضح وليس
هذا الا كالفرق بين الكبرى والنتيجة من الشكل الاول وهذا هو الجواب عن الثاني ايضا ويمكن ان
يجاب بما قيل في رسم المقدمة الفقه من الاجوبة لهذا الاشكال وهذا كله اذا كان الممهد هو
العلماء الاصولية كما هو الحق الحقيقي في الجواب عن هذا الاشكال فح لا يرد ما ذكرنا من الاتحاد بين المستنبط والمستنبط منه
والحاصل مما ذكرنا ان الممهد هو العلماء لان تمهيد هذه القواعد فعلهم وشأنهم ووظيفتهم ولا يلزم منه ان تكون الا
الاحكام المستنبطة منها عقلية او عرفية او غيرهما لان ماخذها ومداركها هو الكتاب والسنة فيستندهم
في كل اصل اصل اليهما لانهم مستنبطون ومستقلون فيه حتى يلزم ما ذكرنا قوله للاستنباط الاحكام
وفيه نظر لان هذه القواعد لم تمهد للاستنباط بل لحصول كيفية التي تحصل معها الاستنباط وبعبارة
اخرى تمهيد هذه الاصول للعلم باحوال الادلة من الكتاب والسنة والعقل والاجماع دلالة وتعارضا
فهي في الحقيقة هو ذلك الادلة لا القواعد الاصول ويمكن التوجيه بانها لما كانت علة بعيدة ومعدة
للاستنباط فلذا اسند اليها مسامحة لا حقيقة وبان الغاية والمقصود الاصلي من هذا التمهيد لما
كان ذلك فاسند اليها اسنادا شايعا رايجا فان قلت هذه القواعد ليست بممهدة لذلك فقط لتختص
به كما هو مفاد اللام بل يبحث فيه عن احكام آخر ويستنبط منها غير الاحكام الشرعية كاثبات الحقيقة
الشرعية وان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم قلت
سلمنا لكن قيد الحيثية معتبر فيه ولا ينافي في ذلك ما ذكرت اذ تسميته بذلك اصول الفقه

وكونه علماً لهذا العلم من جهة الاستنباط فقط وان كان البحث فيه عن احوال آخر ايضاً مع ان المقصد
من بيان ذلك بالاخرة هو الاستنباط ايضاً فالغاية الاصلية من جميع ما تقرر في هذا العلم ليس
الا ذلك الا ان بعضها من الاسباب القريبة وبعضها من المبادي البعيدة كما بينا سابقاً
ثم اعلم ان هذا القيد ليس معتبراً في موضوع له هذا اللفظ بل المعتبر هو التقييد فقط لا المجموع المركب
اذ الاصول هو القواعد التي من شأنها ان يستنبط منها الاحكام وفعلية الاستنباط غير داخلة
في وضع العلم والا لزم ان لا يطلق عليه هذا اللفظ ما لم يستنبط منها الاحكام مع ان الامر
ليس كذلك بل يطلق عليها ذلك سواء استنبطت منها ام لا وذكر هذا القيد الا للاحتراز ولا للاشارة
الى غاية هذا العلم كما هو دأب المؤلفين في بيان رسم كل علم فالاولى ح جعل هذا التقييد والحيثية قيد احترازيا
لا القيود كما فعله المص لئلا يتوهم خلاف المقصود من دخول ذلك فيه ولقائل ان يقول لو
جعل اللام في القواعد للعهد لصح التعريف طرداً وعكساً ولا يحتاج الى هذه القيود ح لا تكون
الا توضيحية فلا معنى لجعلها احترازية اللهم الا ان يقال ان العهد لا ينصرف بالنسبة الى المبتدي
فلا بد من ذكر تلك القيود ليكون ذا بصيرة ومشتاقاً الى تحصيله كما قيل نعم يرد هذا القول بالنسبة الى
المنتهي كما لا يخفى **قوله** وبقولنا الممهدة المنطق آه ولا يخفى انه لولا هذا القيد لخرج ذلك بقيد الشرعية
مع اعتبار قيد الحيثية في الحدود فلم يرد الاعتراض الذي اورد عليه ظاهراً ويحتمل ان يكون هذا القيد
بدلاً عن قيد الحيثية لوضوحه بالنسبة اليه فلذا ذكره عوضاً عنه فتأمل **قوله** وبالاحكام ما يستنبط
منها الماهيات وغيرها وقال في الحاشية المراد بالماهيات الماهيات الشرعية كالطلاق والزكوة والحج
والنكاح وغيرها وصفاتها مثل صلوة الظهر والنكاح الدائم ونحو ذلك فان معرفتها ليست من
من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الفقه ممهدة لاستنباطها ولا يخفى ان تقييدها بالشرعية لانه لو
لو لم يقيده به واراد منها غير الشرعية والمفهوم لم يحتج الى جعل الاحكام احترازاً عنه اذ قيد الشرعية مخرجة
لها كما هو الباعث لعدوله عنها فعلى صاحب المعالم من جعله احترازاً من الذوات وغيره من جعله احترازاً
عما يستنبط منه الصنايع لخروجها بقيد الشرعية فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية
التي لم يكن من جملة الاحكام ولكن يرد عليه ان قيد الممهدة لكان كافياً في اخراجها كما يدل عليه ما
نقلت عنه هنا ولا يحتاج الى ذلك في اخراجها لانها وان ذكرت في طي قواعد الاصول و
ممهدة لا لذلك بل ليترتب عليها احكامها وايضاً هذا اذا كان المراد بالاحكام هو النسب الخبرية
واما اذا اريد منها المجموع المركب من الطرفين والنسبة كما هو احد القولين في التصديق فلا

يصح

يصح ذلك اذ نظير بيان الماهيات جزءٌ منها لانها موضوعاتها فلا معنى للاخراج بل لا يمكن اخراج الجزء
بالكل جمع ذلك لا يجوز ذكر هذا القيد للاحتراز لعدم جواز ذكر الالفاظ المشتركة لجملة في الحدود ولا يلزم
اللام للعهد لئلا يلزم كون القيدين الاخيرين مستغنيا عنهما او توضيحيين سلمنا ذلك كله لكن لا نسلم اخراجهما
اذ بيان الماهيات في عينها وتعيينها وتشخيصها من مبادي الفقه كنفس الاصول وداخل في مسائل الاصول
كما ذكرت في طيه لا انه من مبادي الاصول كما قررنا سابقا نعم غاية ما يلزم انه من المبادي البعيدة للفقه فذلك
لا يقتضي كونها خارجة عنه حتى يحتاج الى اخراجها الى ذكر الاحكام وبيان ذلك ان ماهيات العبارات
والمكلف بها موقوفا عليه في استنباط الاحكام في الجملة ولكن تعيين الموضوع واثباته يتوقف عليه حين يترتب عليه الحكم الفقهي
الاصيلي من تمهيد قواعد الاصول هو ذلك الا مجرد الاستنباط مع ان ثبوت الحكم الذي هو النتيجة فرع ثبوت
الاخر فينزم به وبه لا يتصور ذلك فضلا عن التصديق به نعم يمكن حصول العلم الاجمالي بالحكم من الخارج
والشيوع ولكن لا ثمرة لذلك لا يغني من الحكم شيئا لكونه كالعدم في عدم ترتب فائدة العلم العمل عليه فظهر
ان الاستنباط التفصيلي والحقيقي على ما هو الغاية الاصلية لهذا العلم لا يمكن الا بعد تشخيص موضوع الحكم وذلك
لا يكون الا باثبات حقائق الشرعية ولكن كان المستنبط منها بلا واسطة هو الماهيات لكن البحث عنها ليس لذلك
بل لانه يؤدي الى استنباط الاحكام على وجه يترتب عليه العمل شيئا ولا يليق معرفة ماهية العبادة وتعيينها انما هو وظيفة
الفقه لا الاصول كما اشار اليه المص في حد الفقه فلا معنى لجعل هذه مسائل الاصول لانا نقول غاية ما يلزم
من ذكرتم كونها من مبادئه لا انه من مسائله وذلك لا ينافي ما ذكرنا لجواز كون شيء واحد مقدمة لعلم ومسئلة
لعلم آخر او مسئلة لكليهما من وجهين كما ان قواعد الاصول حينئذ مقدمات ومبادي للفقه مع كونها عين
مسائلها نعم لو زيد في التعريف قيد منها وكان الضمير راجعا الى القواعد لخرج بيان الماهيات لكن لخرج قواعد
الاصول ايضا اذ لا يستنبط منها الاحكام ولو لم يذكر هذا القيد فكلاهما داخلان فيه اذ كل منهما
له مدخلية في الاستنباط الذي هو الغاية لهذا التمهيد وان كان جهة مدخلية احدهما غير مدخلية الآخر
نعم ما ذكرنا يلزم ان لا يكون قيد الاحكام بنفسه احترازا عن شيء بلا هذا مع قيد الشرعية مركبة قيد
احترازي وذكره ليس الا لكونه موصوفا للشرعية وتوضيحا له واذا عرفت ما اورد على ظاهر هذا الحد في
الاول فيرسم انه يقال هو القواعد التي لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية مع ان اعتبار قيد الحيثية
فيه واما رسمه باعتبار الاضافة واعلم ان هذا التركيب الاضافي مشتمل على اجزاء ثلثة واكتفى بذكر
جزئيه وليها ولم يتعرض للثالث وهو الارتباط الحاصل من اضافة الاصول الى الفقه فلا بد له من تعريف
الفقه ليكمل بيانها بجميع اجزائها كما هو دأب المحققين والمدققين وهو ان الاضافة لامية تفيد الاختصاص

يعني ان الاصول وضعت للفقه ومختصة به بمعنى انها تمهيد لها من جهة انه الفقه ويبتنى عليها وان كان غيره يبتني
عليها ايضا فالاختصاص والحصر اضافي لا حقيقي حتى ينافي ما ذكرنا ويستفاد ذلك من اضافة اسم المعنى او ما
في معناه كالاصل بمعنى الدليل او المبني عليه لدلالته على شيء زائد على الذات دون اسم العين مثل
فرس زيد فانه ذات الفرس من حيث هي لا اختصاص له بزيد الا ان يعتبر معه وصف من
الاوصاف كالمملوكية وغيرها ولا يتصور النسبة والارتباط بين الشيئين الا في وصف ومعنى
له اختصاص باحد الطرفين وهو هنا الابتناء والسببية والمسببية وتجرد اضافة الشيء الى
الآخر يدل على اختصاص بينهما وان كان للمضاف اسم معنى فيظهر ان الاختصاص في هذا الوصف المعنى
وان كان اسم عين فالاختصاص وان لم يظهر انه في اي معنى لكن يعلم بحسب قرائن المقام ولا
فرق بين المقامين في افادة الاضافة الا انه في احدهما اظهر للنسبة الى الآخر بين اسم المعنى و
العين بان المضاف ان كان هو الاول يدل على الاختصاص وان كان هو الثاني فلا كما صرح عليه
المحقق في حاشية كتابه ما لا ينبغي ومنشأ التوهم انه قد غفل عما ذكرنا من اعتبار الوصف في كل اضافة
وامتناع اضافة الذات الى الذات تتم ثم اعلم انه لما كان معنى اضافة الاصول الى الفقه هو كونها
منشأ وسببا له وكون الفقه غايتها فلذا لم يتعرض المص لذلك لانه قد علم من رسمه باعتبار العلمية
ذلك الاختصاص والعلاقة بينهما ولان بعد بيان الطرفين وتعريفهما يعلم النسبة بينهما بادنى
تامل فترك ذكره ايماء الى وضوحه وكونه معلوما من بيان الجزئين قوله والاولى هنا ارادة النوع
ليشمل ادلة الفقه جميعا الخ وقال في حاشية منه وجه كون ذلك موجبا للاولوية انه لو جعلنا
المراد منها نفس الادلة فقط يلزم النقل الموجب والمراد من لزوم النقل ليس نقل لفظ اصول الفقه
عن معناه الاضافي الى العلمي اذ هو مما لا مناص عنه في المقام بل المراد لزوم النقل في مدخول
العلم وبيان ذلك ان المعلومات امور مستقلة بذاتها مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها
وادراكها ايضا امر آخر يحصل بسبب مزاولتها فنفس المسائل والقواعد كقولنا كل فاعل مرفوع
وكل مفعول منصوب امور مستقلة ثابتة في نفس الامر فالعلم في قولنا علم النحو وعلم الاصول
عبارة عن ملكة ادراك تلك القواعد اذا عرفت هذا فاقول لفظ اصول الفقه باعتبار
الاضافة اذا كان معناه ادلة الفقه فيكون الملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول الفقه
فكل علم من العلوم المتداولة يراد بها ملكة ادراك مسائله المثبتة في الواقع كما يكون ادلة
الفقه بمنزلة مسائل العلم وادراكها هو العلم بها والملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول

الفقه

الفقه الذي هو احد العلوم المتداولة ولفظ اصول الفقه صار علما لهذه الملكة فلا ريب ان هذا لا يخلو من النقل
بل هو نقل حقيقة فالمراد من لزوم النقل اذا جعل معناه الاضافي ادلة الفقه اما اذا فسرنا لفظ اصول الفقه حال كونه علما للملكة
وقلنا انه ملكة ادراك القواعد الممهدة فقد عدلنا فيما اضيف اليه لفظ الادراك عما جعلناه متعلق الادراك اولا فكان
ينبغي ان نقول هو ملكة ادراك الادلة فكان في هذا المقام الذي نحن بصدد تفسير علم العلم عدلنا عن معناه الاصلي ونقلنا
الى القواعد التي هي اعم من الادلة فالنقل انما هو في مدخول الملكة لا في اصل المعنى العلمي هذا وانت خبير ايضا ان هذا
يستلزم النقل لو جعلنا المراد من التركيب الاضافي المعنى اللغوي اعني جميع ما يبتني عليه الفقه او نفس الادلة لا
ليس بالقواعد والقواعد بعض ما يبتني عليه الفقه فيلزم النقل ايضا الا ان يقال نفس الادلة ليس مما يبتني عليه عليه
الفقه بل القواعد المرتبة بها ونفس الادلة هي موضوع هذا العلم وتلك القواعد مسائله وملكة ادراك تلك القواعد
هي نفس العلم المتميز عن ساير العلوم ولفظ اصول الفقه صار علما لهذا العلم بعد ما كان موضوعا لمعناه الاضافي ولك
ان تقول في وجه الاولوية بعد الزام النقل على اي وجه كان ان المناسبة بين المنقول منه والمنقول اليه ان فسرنا
الاصول بالمعنى اللغوي اكثر من تفسيره بالادلة كما لا يخفى هذا انتهى كلامه وفيه ما اشرنا اليه سابقا من عدم اعتبار قيد
العلم في الحد وجه اخر من الاشكال الاول ان ما ذكره من لزوم النقل ان اراد به لزومه في وضع الاضافي بعد جعله عبارة
عن الملكة الحاصلة من الادلة يعني ان معنى الاصول في الاصطلاح بعد نقله عن معناه اللغوي هو الادلة فقط واعتبار
الملكة هنا يستلزم نقلا آخر وهو ارادة الملكة منها بعد ما كان معناه نفس الادلة اقول هذا ممنوع لانه لكان لا ربما
لو اريد بلفظ الاصول فقط هذا المعنى وليس كذلك بل ذلك من اضافته الى الفقه وهذا المعنى مفاد تلك التركيب الاضافي
لا المفرد وبعد تسليم ذلك اقول ذلك النقل لازم على تقدير ارادة معناه اللغوي ايضا من وجهين احدهما
هو ما ذكر من لزوم اعتبار الملكة والثاني ان معناه اللغوي هو كل ما يبتني عليه شيء والمراد به هنا بعض افراد
ذلك الكلي اعني ما يبتني عليه الفقه والثاني انه ان اراد به لزوم النقل بين وضع الاضافي والعلمي في مدخول
العلم كما هو الظاهر من كلامه اقول انه لازم على تقدير على اعتبار العلم والملكة فيهما معا او اعتباره في احدهما
فقط اذا كان معناه باعتبار الاضافي الادلة او الملكة صار علما للقواعد او للملكة وهذا غير نقله عن
الاضافة الى العلمية بل نقل يلزم من هذا النقل وهو نقل المضاف عما كان اولا الى غيره وهو القواعد لا
ان هذا عين ذلك النقل اذ قد يتحقق الاول دون الثاني فيما اذا صار علما للادلة اذ ح لحصل نقله
عن الاضافة دون نقل المضاف لان معناه حال كونه علما هو ما كان اولا فعلى هذا لا يحتاج الى ضم
اعتبار العلم في بيان لزوم نقل اخر لعدم مدخليته فيه اصلا الا ان يقال ان المغايرة بين هذا
النقل باعتبار اخذ العلم وبين النقل الذي يلزم من وضع العلمي والاضافي اكثر واقوى من المغايرة

التي كانت بينه وبين ماذكرناه من النقل باعتبار عدم اعتبار العلم فتم تسلمنا ذلك لكن نقول ان
اعتبار العلم اي الملكة انما هو في وضع العلم لا غير فالقول باعتبار العلم في العلوم المتداولة على الاطلاق
غير مسلم مع انه لا يصح اطلاق ادلة الفقه على هذا العلم كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا لكن نقول يلزم ذلك
على تقدير ارادة معنى اللغوي ايضا بوجه آخر غير ماذكره وهو ان معنى اصول الفقه اي كان ما يبتنى عليه
الفقه ومن جملته ح ذلك اصول الدينية من اثبات النبوة والامامة وغيرها فيلزم النقل في مدخول العلم
ايضا ان جعل علما للعلم بالقواعد لكونها غير اصول الدينية والثالث انا لا نسلم كون المناسبة بين المنقول
والمنقول اليه ان فسر بالمعنى اللغوي اقوى من تفسيره بالادلة وذلك لان الاصول بمعنى الادلة اذا اضيف
الى الفقه يفيد الاختصاص فمن جهة اختصاصه به وابتنائه عليه موقوف على العلم بالقواعد الممهدة
فاذا صار علما للقواعد لزم النقل على انه لا يتحقق معناه الاضافي اعني اختصاصه بالمضاف اليه الا
لحصول العلم بالمنقول اليه اعني القواعد اليها وهو ما يبتنى عليه كون الادلة ادلة فالمناسبة بينهما على هذا التقدير
هو العلاقة السببية والمسببية بخلاف ما اريد معناه اللغوي اذ المناسبة على هذا هو المشاركة
في وصف اعني كونه ما يبتنى عليه الفقه فعلى الاول المناسبة بينه وبين وضعه الاضافي اقوى منها
بالنسبة الى الثاني لكونها ذاتية في الاول وعرضية في الثاني ولان المناسبة على الاول بالنسبة
الى وضعه الاضافي فقط وعلى الثاني بالاضافة الى معناه اللغوي وضعه لا غير مع ان الغرض هو تحقق
المناسبة بينه وبين وضعه الاضافي لانه المنقول منه لا المعنى اللغوي وان كانت المناسبة
في الثاني بالنسبة الى معناه اللغوي اكثر منها بالنسبة اليه في الاول كما لا يخفى فتم فظهر ما قررناه
من وجه الاولية ليس باولى بل الامر بالعكس ولك ان تقول في وجه الاولية بغير ماذكره ان الاصول
ان فسر بالمعنى اللغوي لكان شاملا لجميع ما يبتنى عليه الفقه من الادلة وقواعد الاصول جميعا
بخلاف ما اذا فسر بالادلة لكونها اخص من الاول واقل افرادا منه وهذا الوجه لا يتوقف على اثبات
النقل ولا يتفرع عليه الا ان يقال ان ماذكرناه من العموم والشمول ثابت ايضا على تقدير تفسيره
بالادلة لما في اضافته الى الفقه من الدلالة على الاختصاص وهو بهذه الحيثية لا يتم بدون
قواعد الاصول ويتوقف عليها الا ان الدلالة على هذا الشمول غير مطابقة في الاول والتزام
في الثاني وهو اظهر واوضح في الاول بالنسبة الى الثاني فتم   من عوارضها ومباحث
الاجتهاد والتقليد وغيرها ويحتمل ان يكون ذلك عطفا تفسيريا للعوارض او عطفا على ادلة
الفقه والاولى هو الاول لان ذلك المباحث ايضا من عوارض الادلة وان كان الظاهر بحسب

اه ماذكره المص

اللفظ

اللفظ هو الثاني والمراد بغيرها هو مباحث التعادل والتراجيح ولا يخفى ان البحث في هذا العلم انما
هو عن احوال الادلة وعوارضها وان كانت بعيدة فبمجرد ادنى المناسبة والمدخلية في فهم طريق
الاستدلال بالادلة يصح البحث عنه وان كان الادلة بنفسها لا يتوقف على شيء منها لكن من حيث
ابتناء الفهم عليه وكونها ادلة لا يتحقق الا بعد العلم بجميع ما يبحث عنه في هذا الفن تفطن
في اللغة الفهم وانما قدم معناه اللغوي مع عدم كونه مقصودا في المقام ليعلم المناسبة المصححة للنقل
بين المعنيين وليكون المجتهد على بصيرة من امره بان استعماله في المعنى الاصطلاحي هل هو على سبيل
على النقل او التحقيق او الارتجال وعلى الاول هل هو نقل مجازي او حقيقي ليتفرع في الاحكام
ما يتفرع على كل منها فلذا جرت عادة الاصوليين في بيان الموضوع واجزائه على التعرض للمعنيين
وتقديم المعنى اللغوي لا يهام بكون معنى الاصطلاحي مستحدثا وان اللغوي مقدم طبعا كتقدم الواحد
على الاثنين ولزوم الموافقة بين الطبعي والوضعي ثم اعلم ان اللغويين اذا بيّنوا معاني الالفاظ
ليس مرادهم كون تلك المعاني حقايق بل مجرد كونها معاني يستعمل فيها تلك الالفاظ وهو اعم من
الحقيقة والمجاز لكونه ماخوذا في تعريف كل منها فيكون جنسا فمجرد الاستعمال لا يعين الحكم باحدهما
لاستحالة ترجيح بلا مرجح فلا بد في تعيين كونها حقايق او مجازات من الرجوع الى علائم
الحقيقة والمجاز من تنصيص اهل اللغة والتبادر وعدمه وصحة السلب وعدمه وان لم يمكن التعيين
بشيء منها فيجب التمسك بالقاعدة الاصولية وهو ان يقال هذا ما استعمل فيه اللفظ وكل ما استعمل فيه
اللفظ فاما ان يكون حقيقة فيه او مجازا فيه لعدم الواسطة بينها لكون معناها راجعا الى كلفظ السلب
الايجاب ولا سبيل الى الثاني لان المجاز يحتاج الى الوضع النوعي وضبط العلاقة والاصل عدمه
فتعين الاول بهذه القاعدة الفقاهتية للاستقراء الكاشف عن كون اكثر المعاني المستعمل فيها
حقايق ولان الاصل عدم تعدد الوضع وعدم التغيير وقد يكون ذلك الاستقراء موجبا لحصول الظن
بكونها حقايق فيكون هذا دليلا اجتهاديا فالحكم بكون ذلك حكما فقاهتيا على الاطلاق ليس بصحيح
كما ذهب اليه سيد العلامة واكثر الاصوليين لان مجرد الاستعمال دليل اجتهادي كما ارتضاه
المرتضى عليه الرحمة على كونه حقيقة بقرينة الاستقراء الكاشف عنه بل الحق ان الظن الحاصل منه هو الدليل الاجتهادي
وذلك ليس بمطلق اذ قد لا يحصل هذا الظن كما في المجاز المشهور تم وفي العرف هو العلم اعلم ان كل حد من الحدود
يجب ان يكون جامعا ومانعا لما ذكر الفنون فيه وذلك لان كل حد لما كان مشتملا على شيء عام وهو الجنس والعرض العام وعلى
شيء خاص وهو الفصل او العرض الخاص فيوجب التخصيص بتعقيب العام بوصف فيجب زيادة القيد وزاد

التخصيص ويكون ايضا انوا فيخرج الافراد التي ليست بافراد المحدود ويبقى ماهو من انواعه فان قلت هذا ينافي ما ذكره من ان مفهوم
الوصف ليس بحجة لعدم افادة الوصف التخصيص قلت التخصيص المنفي ثمة هو التخصيص الحكمي لا الموضوعي بمعنى انه اذا تعلق حكم
من الاحكام بموصوف بصفة كما في قولهم في السائمة زكوة لا يفيد ذلك التعليق نفي الحكم عن غيرها المتصف بهذا
الوصف بمعنى انه لا يفيد ذلك التعليق ان غير السائمة لا زكوة فيه بل ذلك بالنسبة الى مدلول هذا اللفظ مسكوت
عنه ولا يتعدى اليه الحكم لا نفيا ولا اثباتا فالتخصيص المثبت هنا هو التخصيص الموضوعي بمعنى ان موضوع هذا
الحكم هو ذلك الموضوع المعين وغيره ليس بموضوع ذلك ولا ينافي هذا كون ذلك الغير ايضا موضوعا
لهذا الحكم ويحكم عليه بمثل ذلك الحكم فعلى هذا يكون القيود المذكورة في الحدود دالة على ان المراد من العام المأخوذ
فيها هو ذلك الشيء المعين لا غير فيستقيم الحدود والرسوم المذكورة في العلوم كذا ذكره سيد العلامة
ولا يخفى ما فيه من ان هذا النزاع اعني المفهوم من الوصف هل هو حجة ام لا فيما اذا كان هناك حكما ثابتا للموضوع
وما نحن فيه اعني رسم العلم ليس من هذا القبيل اذ هو تصور سابق وقول شارح لا حكم فيه اصلا حتى يكون
محلا لهذا النزاع فنفي كون مفهوم هذا الوصف حجة هنا من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فهذا الكلام
ليس بوارد راسا ليحتاج الى الجواب عنه بما ذكره من بيان الفرق بين تخصيص الحكم وتخصيص الموضوع ثم
مع ان الفرق غير بين بين هذين القسمين لان مفهوم الوصف كما هو لا يخصص الحكم كذلك لا يخصص
الموضوع بمعنى ان الموضوع هو هذا المعين المشخص وغيره ليس بموضوع بدلالة هذا الوصف عليه لان
تقييد الشيء بشيء آخر واتصافه به لا ينفي اتصافه بشيء آخر كما قيل ان اثبات الشيء لا يدل على نفي
ما عداه كقول المصيرات ناطق في رسم الانسان مثلا لا يدل على عدم جواز رسمه بغير ذلك وتصوره
به بل اذا قلنا كذا في تعريفه خرج ما عداه لعدم رسمه به ولكون ما عداه مغايرا له بالذات ولان تصور احدهما
غير تصور الآخر فكونه مانعا انما هو باعتبار الدلالة الوصف عليه مفهوما بل لكونه خارجا عنه ومغايرا
له مع قطع النظر عن اعتبار مفهوم الوصف فيه والحاصل ان مفهوم الوصف ليس بحجة ومعتبر لا
في الحكم ولا في الموضوع واطلاق ان مفهوم الوصف تخصيص للموضوع لا الحكم واراة ما ذكرناه ليس كما
ينبغي لان ذلك بطريق اصطلاح لا تحصل له اصلا فتأمل والمراد بالاحكام اعلم ان الاحكام له معان
ستة منها التصديق ومنها خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ومنها المسائل التي هي المحمولات
ومنها النسب الجزئية التي بينها وبين الموضوعات ومنها الخمسة الموسومة بالتكليفية ومنها الاحكام
الوضعية كالصحة والبطلان والسببية والشرطية والمانعية والجزئية واما حمله هنا على المعنى الاول لا
يخلو عن الركاكة مع كونه خلاف الظاهر ومحتاجا الى التأويل كما قيل من جعل الباء للسببية ويمكن

الوجه

التوجيه بحمله على ما هو الظاهر اعني كونه للوصل ايضا وجعل متعلق اعني التصديق اداة منه نفس تلك التصديقات
يعني ان الفقه هو ادراك تلك التصديقات او تصديقها يعني هو العلم بهذا العلم ولا يخفى ان العلم بالعلم غير هذا العلم المتعلق
به اذ قد يتحقق الثاني دون الاول وما ذكرنا من التوجيه وان كان صحيحا في نفسه ولكنه ليس مناسبا للمقام
لان الفقه في عرفهم نفس تلك التصديقات لا العلم بها فتم واما المعنى الثاني سيجيء بيانه وما فيه واما الثالث
فلا يناسب المقام ايضا لكونها من افعال المكلف والعلم بها خارج عن الفقه هذا اذا اريد به ذوات المحمولات
واما لو اريد به وصف المحمولية فيرجع بهذا الاعتبار الى المعنى الرابع ولا يخفى ان تلك المحمولات اعني الواجب والحرام
والمندوب والمكروه والمباح كما ان ذواتها بدون هذه الاوصاف خارجة من الفقه وكذا لك مع تلك الاوصاف ايضا خارجة
عنه كما ان الموضوعات خارجة عنه لان ذلك مع الاوصاف مطلقا يرجع الى المعنى الرابع ولا يخفى فيه كما توهم بعض
المتاخرين اذ الواجب مع وصف الوجوب غير داخل في الفقه كما ان الموضوع مع وصف الموضوع كذلك
نعم لو اعتبر مع وصف المحمولية كما اشرنا اليه يرجع الى النسب الجزئية والحاصل ان القسم الثالث لا يرجع الى الرابع بمجرد
اعتبار الوصف فيه على الاطلاق بل بوصف الحمل الذي هو وصف ثانوي للمحمول لكونه متصفا بوصف الوجوب و
غيره اولا ثم بالحمل ثانيا فهو باعتبار الاولى التي لا يدخل فيه بل باعتبار الثالث يرجع اليه فتم واما الثلاثة
الباقية من معاني الاحكام يناسب المقام جميعا ولكن الانسب هنا هو ارادة النسب الجزئية لما في الاخرين
من التخصيص ولزوم الاستغناء عن قيدي الشرعية والفرعية ظاهرا وان امكن التوجيه بالتكليف و
الاعتساف كما قيل من ان حكم الوضعي راجع في الحقيقة الى التكليفي لان شرطية الوضوء مثلا ترجع الى الحكم
بوجوب اعادة الصلوة اذا كان بدون الوضوء والى الحكم بحرمة الدخول فيها عند عدمه وكذا سائر الاحكام
الوضعية وفيه ان ذلك ليس بارجاع حقيقي بل هو مجرد اعتبار ولا يكون الا من قبيل الوصف بحال
المتعلق كما لا يخفى والاولى في الارجاع ان يقال ان كل واحد من الاحكام الوضعية مطلوب للشارع
عليه الصلوة والسلام ايضا واجب او حرام لكن تبعا وتوصلا كما تقرر في مقدمة الواجب يعني ان شرطية
الوضوء هو وجوبه عند الصلوة بالتبع وللغير وعلى هذا يكون متعلق الوجوب او الحرمة نفس الشرط
او المانع فالوصف بحال الموصوف لا المتعلق ولكن لا يجري ما ذكرنا في العلة كالزوال مثلا علة للصلوة
ولا يتصور كونه مطلوبا بالحكم لعدم كونه مقدورا لنا واما ما قيل لو ان سلم لا لا ايضا وكل وجه فتم ثم
اعلم ان الحكم التكليفي ما كان منسوبا الى التكليف بالنفي او الاثبات والاول كالاباحة فانها عبارة
عن رفع التكليف وعدمه والثاني كباقي الاحكام واما الحكم الوضعي فهو ما كان منسوبا الى وضع
الشارع وبنائه كالشرطية والسببية ونحوها والنسبة بينهما عموم وخصوص من وجه واجتماعهما

في الايمان لكونه واجبا وشرطا للواجب وافتراق التكليفي عنه في الصلوة مثلا وافتراق الوضعي

عنه في سببية اليد للضمان وهذا كله من التاويلات للفرار عن لزوم التخصيص على تقدير حمل

الاحكام على الخطاب واما ما ذكرتم من لزوم كون قيدي الشرعية والفرعية ذا بلين ويمكن الفرار عنه ايضا بان

بان الحكم اعم من الوجوب الشرعي والعقلي ولكن ذلك خلاف الظاهر سيما في مقام تفسير الاحكام بالخطاب

لان المتبادر منه هو ما كان شرعيا وفرعيا   والمراد بالشرعية ما من شانه الخ ولا يخفى ان المتبادر

من الشرعية هو كونه ماخوذا منه بالفعل كما هو الظاهر عند الاطلاق ويؤيد ذلك الحسن تقابله

مع العقلية كقولهم هذا حكم شرعي وعقلي والاصل في التبادر ان يكون علامة للحقيقة والوضع بل هو عين

معنى الوضع وهو تخصيص شيء لشيء بحيث اذا فهم او احس الشيء الاول فهم منه الثاني وكذلك الاصل

في علم التبادر هو كونه علامة للمجاز الا اذا دل دليل خارجي على خلافه كصحة السلب وعدمه فعلى

هذا يكون الشرعية فيما فسر به مجازا لوجود دليل الحقيقة في خلافه ودليل المجاز فيه ثم يرد عليه ان استعمال

الفاظ المجازية في الحدود مردود عند اهل النظر لا يقال قد جوز العلماء ذكر المجاز المشهور في الحدود ولعله

منه لانا نقول المجاز المشهور اما ان يكون شهرته بالغة الى حد ينصرف اللفظ عند الاطلاق اليه بحيث لو

اريد المعنى الحقيقي لاحتاج الى القرينة ويكون مساويا له في الشهرة بحيث لا يمكن حمل اللفظ عند الاطلاق

على شيء منهما لا على الحقيقي ولا على المجازي او يكون قاصرا عنه في الشهرة بحيث ينصرف اللفظ الى الحقيقي فعلى

الاول يكون معنى المجاز معنى حقيقيا منقولا اليه فلا معنى لاطلاق المجاز اليه وعلى الثاني يكون اللفظ

مجملا فلا يصح ذكره في الحدود كما هو المعهود ايضا عندهم من اشتراط كون المعرف اجلى من المعرف وعلى

الثالث يكون اظهر فسادا لانعكاس المراد والالتباس فان قلت لعلهم جوزوا ذلك حيث كانت

القرينة موجودة دالة على المراد قلت فعلى هذا لا وجه لتخصيص المجاز المشهور بالذكر بل كل مجاز اذا كان

مع القرينة يجوز ذكره في الحدود   فخرج العقلية المحضة وانما قيده بالمحضة لان العقلية على قسمين

قسم ليس من شانه ان يؤخذ من الشارع ويصدر عنه لعدم مدخليته فيما هو المقصود الاصلي

من الخلق اعني الوصول الى النعيم الابدي وان كان مما يتكلم الشارع او يصدر منه لكن لا للوجه المذكور

كعلم الهيئة والنحو ونحوهما وقسم من شانه ان يؤخذ منه لاجل كونه ما له مدخل في الوصول

المذكور كعلم الكلام وذلك ليس عقليا محضا لان يكون مطابقا للشرع ايضا فقيده بالمحضة لئلا يتوهم

خروج كل واحد من القسمين لان الخارج هو القسم الاول فان قلت ذلك ينافي قولهم ان العقل من

جملة ادلة الاحكام الشرعية وان العقل والشرع متطابقان لان ذلك يقتضي ان يكون ما يستقل

للفاعل

يجب ان م

منه

فيه العقل ايضا حكما شرعيا لاخبارها عنه قلنا القسم الاول من العقلية لما لم يكن من شانه ان يؤخذ
من الشارع خارج بقيد الشرعية واما القسم الثاني فهو من حيث انه حكم العقل ليس حكما شرعيا كان
الاحكام المستنبطة من الفاظ الرواة من حيث انها مستنبطة منها ليست باحكام الشرعية بل انما يكون احكاما شرعية
من حيث انها مطابقة لما صدر عنه وتلك الالفاظ مخبرة لها فكذلك ما نحن فيه يكون حكما شرعيا باعتبار
مطابقته لما صدر منه وكون العقل مستقلا بادراكه وانما لم يكن مدركات العقل احكاما مستقلة مع ان
العقل حجة باطنية اصلية والرسول حجة ظاهرية لان عقولنا لما لم يكن خالصة عن شوائب الوهم وغواشي
الحس لا اعتبار بها من حيث هي هي بل كان المعتبر هو العقل الكل المدرك لحسن الاشياء وقبحها كما هي ويكون
مدركاته لسان الشرع واما مدركات عقولنا تكون معتبرة باعتبار مطابقتها لما صدر عن الشارع
الذي هو عين ما ادركه العقل الكل وهذا كله اذا كان الشرعية مفسرة بما ذكر من اعتبار الشان فيه واما
لو فسرنا بما هو ظاهر منه اعني ما صدر عنه بالفعل حتى لا يلزم الاشكال السابق ايضا لكان اولى ويخرج
على هذا التقدير ايضا ما خرج على تقدير الاول وذلك لان اخذ الشيء من الشارع وصدوره منه له طريقان
طريق الخطاب وطريق العقل واثبات الحكم بكليهما هو المتضمن للشارع بالعقل وان كان من حيث
صدوره من العقل ليس بحكم الشرعي ولا يقال يدخل الشرعية العقلية المحضة ايضا لانا نقول المراد من الشرعية
هو كونه مما له مدخل في النيل المذكور كما هو المتبادر عندهما فعلى هذا كان خارج عنه فتم وبالفرعية
ما يتعلق بالعمل بلا واسطة وفيه ان ذلك يستلزم خروج بعض الاحكام الوضعية عنه كما لا يخفى لانه ليس
متعلقا بالعمل كالعلم الشرعية والاولى في اخراج الاصولية عن حد الفرعية ان يعتبر قيد الحيثية كما
كما هو المعهود في الحدود فيخرج الاصولية لان المقصود منها هو العلم والاعتقاد الخاص لا العمل وان
كان له تعلق بالعمل ولكن ليس المقصود منها ذلك فلا يحتاج الى هذا التكلف لخروج الاصولية عنه فتم

• وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد وفيه مع ما ذكر ان المتبادر من الخطاب هو الخطاب
اللفظي لا النفسي فجعل الاحكام التي هي الخطاب عبارة عن كلام النفسي ليس بصحيح فالاشكال باق بحاله
كما لا يخفى فلا يكون دليلا في الاصطلاح قال في الحاشية الدليل في اصطلاح الاصوليين هو ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فاذا كان الخطاب هو المبين للكلام النفسي والمظهر
له ازلا من دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فاين النظر الذي يعد النظر في الكتاب
لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل انتهى وفيه
ان لزوم سبق الدعوى اول الدعوى اذ يمكن ان يكون الشيء دليلا وكاشفا من غير ان يسبق العلم

والفرق بين الدال والدليل ان الدال لم
من الثاني معكم وايضا الدال قد يكون مفردا
بخلاف الدليل اذ لا يكون الا مركبا من
مقدمتين وايضا الكشف عن المدلول
في الاول وفي الدلالة الدليل على العلم با
النتيجة لا يكون الا عقلية منه فتم منه

بالدعوى مطلقا كالاجماع مثلا سلمنا ذلك لكن يمكن العلم بالكلام النفسي اولا اجمالا في الخارج ثم
تفصيلا بالخطاب اللفظي كما اجاب المعترض به عن اشكال الاتحاد وسياتي ما افاده وما فيه من الايراد
والذي يختلج في خلدي ان ذلك الجواب ظاهرا لا يدفع الاشكال لانه في الحقيقة تغيير للسؤال
وخروج عن اداب اهل النظر والجدل اذ ما قال من التفصيل والاجمال مبني على كون الحكم عين خطاب الله
المتعال وذلك لانه ان اراد بالحكم الخطاب الاجمالي مع ان ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى لعدم
الاختلاف والتغير فيها كما بين في محله ليس بجيد اذ ما ثبت من الدين بالاجمال بديهة هو ان
لكل فعل من افعال المكلفين له حكم من الاحكام اي الوجوب او الحرمة او غيرهما الا ان ما علم ثبوته منه
هو ان الله لكل امر خطابا وما علم بالاجمال هو نفس الحكم بمعنى الاخر لا الخطاب فلا يطابق السؤال
بما اجاب سلمنا ذلك لكن المراد بالخطاب الحكم انما هو الخطاب مع وصف الاجمال وهو معلوم من الدين
فلا يحتاج الى الدليل وذلك بدون الوصف فهو عين التفصيل فيلزم ايضا اتحاد المدلول والدليل
واما ما اورد عليه من ان الاجمال والتفصيل لا يوجبان التغاير في نفس الخطاب ضرورة ان
تغير الحالات لا يستلزم التعدد في الذات كما ان اتصاف الشخص الواحد بالصفات المتقابلات
كالغيبة في زمان والحضور في اخر لا يقتضي تعدده وتغايره في ذاته مدفوع بان التغاير بين جهتي
الادراك كاف في الاجمال والتفصيل هو المقصود ماذكره لان المدرك في المقامين متعدد بل وحدة المعلوم والمدرك
شرط فيهما واللازم يلزم من العلم بالتدليل العلم بالمدرك ومن العلم بالموقوف العلم بالموقوف عليه ولا فرق بينهما الا بالاجمال
والتفصيل وذلك كاف في رد الاشكال ضرورة ان الذات مع وصف الاجمال غيرها مع وصف التفصيل وذلك
في الحقيقة يرجع الى تغاير الوصفين الا ان هذا التغاير في الذات نفسها ونحن لم ندع ذلك حتى يرد
ما ذكره هذا القائل علينا بل بمجرد ذلك التغاير وان كان بالاعتبار والوصف يكفي لنا في رد الاشكال كما
هو المشهور بين الجمهور في اكثر المواضع فتأمل وقال السيد العلامة ره في دفع الايراد وترجيح الحد ان
الاحكام عبارة عن الكلمات الالهية الموجهة الى النبي ص باعتبار دلالتها على معانيها المرادة منها و
الدليل عن النقوش والصور القرآنية باعتبار دلالتها على معانيها الموضوعة لها وحينئذ نقل الكلام
ان النقوش بما هي نقوش لا دلالة لها الا على المداد والكتابة وحركة اليد والقلم وباعتبار الحركة
الخاصة والتركيب الخاص تكون صورا ونقوشا للالفاظ والحروف دالة عليها وحاكية عنها
والالفاظ تدل على المعاني الموضوعة لها في العرف واللغة وكاشفة عنها والمعاني المتقررة في
الذهن حاكية عن المصداقات الخارجية فالاشياء حقيقة هي المعاني المعقولة عند العقل لا الالفاظ

اذ ما

انما ينتقل الذهن منه الى المصداق المستحضر الخارجي من دون واسطة شي هو المعاني فاللفظ حقيقة اسم المعنى
وكذلك النقوش اسم اللفظ فظهر ان المعنى هو الاسم واللفظ اسم اسم والنقوش اسم اسم اسم فعلى هذا استناد الدلالة
على المعاني الى النقوش ليس ببعيد والثاني ان الاحكام اذا كانت عبارة عن الخطابات الموجهة الى النبي صلعم
فهي قد انقضت ولم يبق شيء منها لانها كانت من مقولة الالفاظ والاصوات وهي الكم الغير القار الذات
كالحركة والزمان مع ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة والتكليفات باقية بحالها
فاللازم باطل وكذا الملزوم فلا يصح تخصيص الحكم بما ذكرتم لئلا يلزم الفساد فان قلت هذا الاشكال على تقدير
تفسير الحكم بالخطاب وارد مطلقا اذ المراد من الخطاب هو اللفظ والكلام مع الصوت فيلزم عدم بقاء الحكم
سواء جعل الخطاب والحكم عبارة من الكلمات الموجهة الى النبي ام لا قلت الملازمة مطلقا غير ثابت لان
الحكم عند التحقيق عبارة عن نوع الخطاب سواء بلسان النبي ام بلسان غيره وهو باق نوعا وان كانت
الاشخاص منقضية منتفية اذ كلما تكلم به الانسان صدق عليه انه خطاب الله تعالى بخلاف ما اذا نص
بكلمات الموجهة الى النبي فانها منتفية قطعا كما لا يخفى والثالث ان النقوش كاشفة عن الالفاظ القرانية
التي كانت عند النبي صلعم وحاكية عنها كما ان الالفاظ كاشفة عن المعاني فلا تكون دليلا في الاصطلاح وانما
هي دالة على الكلام اللفظي كما هو دال على الكلام النفسي على ما قررنا انفا لا انه دليل عليه كما لا يخفى ثم فالحق ان
الاشكال الوارد على الحد لا مناص عنه ولا يمكن التفصي عنه بهذه التوجيهات تخرج علم الله تعالى وعلم
الانبياء والملائكة واورد عليه ان علوم الانبياء والملائكة ايضا حاصلة من الادلة لان الدليل عبارة عن
المرشد والموصل الى المطلوب وهو اعم من الادلة وغيرها كالالهام والوحي ونحو ذلك والجواب ان اضافة
الادلة للعهد والمعهود هو الادلة الاربعة بين الفقهاء فيخرج العلوم المذكورة وقيل على هذا يخرج علوم المقلد
ايضا فيكون قيد التفصيلية لغوا او توضيحيا وهو خلاف ما هو المعهود من جعله احترازيا ويمكن التوجيه
بان المراد من الادلة لا شك انه ليس كل واحد منها في فلا يلزم ان يكون العلم الحاصل للمجتهد من الاخبار
وحدها فقها وهو خلاف الاجماع بل المراد منها واحد من الادلة المعهودة فح يكون علم المقلد ايضا داخلا
فيه لان علمه ايضا حاصل من واحد منها وهو العقل القاطع بان ما افتى به المفتي هو حكم في حقه كما ان
المجتهد ايضا له هذا القطع في مقام الفقاهة بالدليل العقلي لكن ذلك العلم من مقتضيات العقل
من حيث الاجمال لكن العقل يحكم اجمالا بان ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حق المستفتي من
غير ان يحكم باشخاص الفتاوى والاحكام بعينها فيكون العقل بالنسبة الى ذلك العلم دليلا اجماليا
فبقيد التفصيلية يخرج ذلك العلم عن الحد كذا قال سيد العلماء ره وفيه ان المراد بالادلة سلمنا انه

واحد منها لا كل واحد لكن مع ذلك ايضا لا يدخل علم المقلد اذ علمه حاصل من واحد معين بعينه ومختص
به ولا يمكن حصوله من غيره مع ان المراد بالفقه هو العلم الحاصل من واحد منها لا بعينه اعني احدها
فهو خارج بالفرق لكونه حاصلا منها معين من واحد فهو العقل منه وايضا المعهود بين الفقهاء هو العقل الذي
كان دليلا تفصيليا كما هو اللازم من جعل الاضافة للعهد لا ما هو اعم منه ومن الاجمالي حتى يدخل
فيه علم ايضا والا فلا معنى لقيد التفصيلية منه والاولى في الجواب عن الاشكال المذكور هو ان يقال ان علم
الانبياء والملائكة غير حاصل من دليل وبواسطة شيء بل بافاضة الله تعالى على قلوبهم العلوم جميعا
اصوله وفروعا بسبب القابلية الذاتية واولها ينكشف لهم نفس العلوم والاحكام لا ما يحصل بواسطته وارشاد
والثاني بل علمهم بالكشف والعيان والحضور لا بالحصول والبيان واعمال الفكر والنظر ويشهد على
ذلك قوله تعالى الم نشرح لك صدرك والحاصل انه لا يصدق على تلك العلوم انها حصلت عن الدليل لانها
كالبديهيات عندهم فعلى هذا لا يحتاج الى تكلف جعل الاضافة للعهد لاخراجها منه ويرد عليه
وان اراد به انه لا معنى لتخصيص التفصيلية بالذكر مع ان للمجتهد دليلا اجماليا ايضا فهذا وان لا يلائم
ما ذكره بعد هذا لكن اقول سلمنا ولكن لا منافاة بينهما مع اعتبار قيد الحيثية فيه يعني من حيث
حصوله من التفصيلية سمي بالفقه وان كان حاصلا من الاجمالية ايضا وان اراد به انه لا معنى لاخراج
العلم الاجمالي عن الجمع لكونه داخلا فيه فلا ينعكس الحد فالاولى ان يجاب عنه باعتبار الحيثية
ايضا لا بما ذكره المص حتى يرد عليه ما فيه كما سياتي نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا وذلك الكلام
يوهم ان للمجتهد دليلين تفصيليا واجماليا مع انه ليس كذلك لاختصاصه على التفصيلي وذلك الدليل
الاجمالي دليل على وجوب العمل لا العلم كما سيصرح به المص والاولى في السؤال ما ذكرنا من اعتبار
الحيثية كما لا يخفى قلت للمقلد ايضا وفيه ان هذا الدليل التفصيلي للمقلد هو الدليل الاجمالي
بعينه فلا معنى لاطلاق التفصيلي عليه نعم اجراء هذا الدليل الاجمالي في كل واحد من الموارد والمسائل
فرد خاص وتفصيلي من افراد ذلك الدليل الاجمالي النوعي لا انه دليل تفصيلي آخر سوى هذا الدليل
الاجمالي وايضا ذلك الدليل التفصيلي ايضا موجود للمجتهد مع علاوة وزيادة وهي الادلة المعهودة منه
فالاولى ولا يخفى انه على ما ذكرنا لا يحتاج الى هذا التكليف مع ان ذلك ايضا لا يتم لكون الادلة المعهودة
اعم من التفصيلية والاجمالية فلا يكون التفصيلية قيدا توضيحيا على هذا التقدير ايضا الا ان يراد بها التفصيلية
فقط لكونها متداولة ومعهودة عندهم غالبا منه انما يصح اذا كان اعلم ان لله حكمين باطنيا واوليا
ظاهريا وثانويا والمراد بالاحكام في الحديث الثاني كما سياتي تحقيق ذلك فاذا عرفت هذا فنقول ان

ذالك

ذلك الا الدليل الاجمالي كما انه دليل لوجوب العمل به وذلك دليل للعلم بالحكم الظاهر فان كان المقصود منه انه بدل الدليل
معناه انه يكون واسطة في الاثبات يعني ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر فتخصيص ذلك بانه دليل لجواز العمل
لا للعلم مما لا ينبغي فتأمل   ويمكن ان يقال ولا يخفى ان هذا الكلام لا يلائم ما ذكره سابقا في قوله ويمكن
اخراج الضروريات لان المص تقرر هناك ان قياساتها معها ولا يسمى ذلك استدلالا لا وهاهنا يقول
انها من ادلة الاجمالية وليس ذلك الا التناقض بين الكلامين وايضا ذكر الادلة لكان كافيا في اخراجها ولا
يحتاج الى قيد التفصيلية على ما اعتقده المص فجعله احترازا بها هاهنا ينافي ما ذكره هناك فالتناقض من وجهين
فتأمل   ووجههما ان المراد بالاحكام آه ولا يخفى ان هذا الجواب لا يستقيم على ما ذكره القوم من جعلهم كلمة
المجاوزة في الحد متعلق بالعلم لان الادراك الحاصل من الادلة التفصيلية ليس الا ادراكا ظنيا فلا معنى لاطلاق
العلم عليه ثم تحصيل العلم به في مقام الفقاهة من دليل خارج كما سيأتي في تفصيل للأدلة وما يحصل منها من حيث انه
لا يحصل منها الا ما هو ظني لا غير وما اجاب به المص في ايتيه عن هذا الاشكال من ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية
الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الظاهر ولا ريب ان ادراكه علم فحاصل التعريف مع ما ذكرنا
ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها مدفوع بانا لم ندع المنافاة بينهما حتى يقول ان الادراك الحاصل
من الادلة من حيث هو كذلك لا يمكن ان يكون قطعيا وان كان كذلك من اعتبار آخر اعني الدليل الاجمالي
العقلي كما قررنا آنفا والتحقيق في هذا المقام ان الحكم على تقدير تفسيره بالنسبة الجزئية ايضا كان مفسرا بالخطاب
اذ لا يمكن ان يراد هاهنا مكمن الخفاء الى مسافة الظهور الا بمعونة خطاب الله تعالى الذي يتحقق بواسطة لسان
النبي ص ونحوه والخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام فلا يمكن تحققه الا بالنسبة الى الغير وباعتبار ذلك
الغير ينقسم الى قسمين احدهما الحكم الواقعي والثاني الحكم الظاهري واما الاول فمخصوص بالحاضرين
في مجلس الخطاب وكان ذلك الحكم بالنسبة اليهم قطعيا بالقطع العادي لا بالتخصيص العقلي لان عدم عصمة
المخاطبين عن السهو والغفلة يوجب احتمال الخلاف الذي ينافي القطع العقلي وهذا هو المراد بالقطع في
عرفهم عند الاطلاق واما الحكم الظاهري فهو مخصوص بغير الحاضرين لان دلالة الالفاظ ليست
بالذات كما توهم بل قد تكون بالعقل وذلك لان لمجلس الخطاب دخلا في فهم المراد من الالفاظ فمن
لم يكن حاضرا فيه يكون اللفظ الذي نقل اليه بالنسبة اليه مجملا من حيث كون الالفاظ صادرة على طرق مختلفة
متعددة فيحتاج في فهم المراد الى تعيين طريق واحد منها فحيث لم يكن المكلف حاضرا في مجلس
الخطاب لم يتعين له ان اللفظ الذي نقل اليه باي طريق من تلك الطرق هل له الدلالة طريق
بالوضع او طريق دلالة منضمة الى القرينة الحالية او غير ذلك واصالة العدم وان امكن اجراؤها

بالنسبة الى القرينة المقالية لكن لا يمكن بالنسبة الى الحالية بل في الاولى ايضا نظر كما لا يخفى فاذا عرفت
ان وقوع اللفظ على حالتين ولم يعلم ان ايتهما هو المراد فيكون لذلك اللفظ بالنسبة الينا كالمجمل ونحن لما كنا
مشاركينا مع الحاضرين في التكليف بالضرورة والاجماع فوجب علينا الاجتهاد في تحصيل حكم شرعي الذي كان ثابتا
لهم وحيث لم يمكن لنا تحصيل القطع به وكان الغالب في الافادة والاستفادة من الالفاظ هو ان يكون بالوضع فلان
الكلام فيما لا تظهر قرينة على خلاف الوضع الحقيقي وذلك الظن معتبر بالعقل والاجماع لئلا يلزم الخروج عن الدين
وتضييع سنة سيد المرسلين وبالجملة لما كان البالغ الينا صورة الخطاب لا نفس الخطاب الحقيقي كان الحكم بالنسبة الينا
ظاهرا ومظنونا ولكنه يكون قطعيا في مقام العمل فظهر مما حققنا ان الحاضرين ونحن مختلفون في صغرى القياس
الذي هو مناط العمل حيث يكون صغراه بالنسبة اليهم واقعيا قطعيا وبالنسبة الينا ظاهريا ظنيا واما كبرى القياس
التي هي مناط الحكم فنحن والحاضرون مساوون فيها من حيث القطع بها لا بهما وذلك لانهم يقولون ان
دلالة الالفاظ اما بالوضع او القرينة الحالية او المقالية والاخيرة تحتاج الى السماع ونحن لم نسمع اياها
واما الاولى فهو تستفاد من الحضور في مجلس الخطاب ونحن لسنا كذلك فتعين ان يكون بالوضع فيجب ان
يكون ما يدل اللفظ عليه بالوضع هو حكم الله في حقنا والا يلزم التكليف بدون البيان وهو قبيح
ولكن نحن نقول بعد انسداد باب العلم وحصول الظن لشيء لو لم يكن ذلك الشيء حكما الهيا واقعيا بالنسبة
الينا في ذلك الزمان الذي انسد باب العلم بل كان الحكم في حقنا غيره يلزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح
فيجب ان يكون ذلك الشيء حكما الهيا لنا قطعا كما ان حكم الميتة بالنسبة الى المختارين هو الحرمة وبالنسبة الى
المضطرين هو الاباحة فظهر ان ادلة الحكم ان كانت ظاهرية لا يمكن ان يحصل العلم منها بالحكم الذي هو الله
المازم لكن بمعونة المقدمة القطعية الخارجية التي هي كبرى القياس يحصل القطع في مقام الفقاهة التي
المقصد منه هو العلم بطريق الفهم وان لم يحصل القطع في مقام الاجتهاد الذي يكون المقصود منه الاطلاع
على الحكم النفس الواقعي الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فما لنا كما للمنافقين في العلم القطعي بالحكم الواقعي وان تفاوت
الحكمان بالنسبة الى الصغرى وذلك لا ينافي مذهب المخطئة الذي هو من خواص الشيعة لان كون الحكم واقعيا
بالنسبة الينا في ذلك الزمان لا يقتضي كونه مطابقا لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم كما ان المنافقين ايضا اذا فهموا من كلام
المعصوم ما هو خلاف مراده كان الحكم الواقعي بالنسبة اليهم في زمان لم يطلعوا على خلافه هو ذلك الشيء الذي فهموه
مع انه لم يكن مطابقا لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم الا انهم كانوا عاملين بالعلم القطعي العادي بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ونحن ظانون به
ولذا كان احتمال الخطاء فينا اكثر وبهذا التحقيق ظهر ان ما يحصل من الادلة فقط فهو الظن الذي هو مفاد
صغرى القياس واما العلم بالحكم فانما هو يحصل من دليل عقلي خارجي الذي هو كبرى القياس فاستناد

عتقا

نون به

وصول

حصول العلم الا الادلة فقط ليس كما ينبغي اللهم الا ان يجعل الادلة عبارة عن مجموع هاتين المقدمتين
واعم من التفصيلي والاجمالي حتى يكون قيد التفصيلية غلطا الا ان يتكلف في هذا الدليل الاجمالي ويؤول الى
التفصيلي كما ذكره المص واما جعل كلمة الجار متعلقة بالاحكام وظرفا مستقرا صفة للاحكام وجعل الاحتراز
عن علم الله وغيره بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود كما ذكره المص في توجيه اطلاق العلم على ما يحصل من الادلة
في الحاشية مع كونه بعيدا لا يخلو عن الاشكال ايضا اذ يلزم ان يكون الفقه مجرد ذلك العلم مع تلك
الاوصاف والظنيات خارجة عنه مع ان الفقه في اصطلاحهم هو استنباط ذلك الاحكام عن ادلتها
سواء كان بطريق الظن او العلم لا العلم المتعلق بالاحكام الحاصل من دليل خارج والا لزم ان يكون
الفقه في الحقيقة هو العلم بالعلم او بالظن اذا كان القيود المعتبرة في الحد داخلة فيه ولو لا فيلزم كونها لغوا
ومستغنا عنها انتهى والحاصل ان الفقه ان كانت عبارة عن العلم بالاحكام التي كانت موصوفة بالاوصاف
المذكورة فيصدق على علم المقلد ايضا انه علم بالاحكام التي كانت كذلك وان كان ذلك بالنسبة الى
المجتهد يعني انه يعلم ما عند المجتهد حاصل من الادلة وان اعتبر قيد الحيثية فالفقه حقيقة هو ذلك الحيثية
لا غير فيكون الحد بالاجنبي الذي ليس له دخل فيه فتأمل العلم بوجوب العمل به قال في الحاشية قال المحقق
البهائي في حاشية زبدته هذا هو المشهور في تفسير قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وفيه من البعد ما
لا يخفى اذ الفقه ليس العلم بتعيين العمل انتهى اقول الاولى ان يقال انهم ارادوا بذلك ان العلم في التعريف
مجاز عن الظن الواجب العمل بعنوان الاستعارة المصرحة والعلاقة وجوب العمل وذكر ادلة ال
التفصيلية تجريد لها او بعنوان الاستعارة التخييلية ويكون الاحكام استعارة بالكناية فقد شبه الاحكام
المذكورة في النفس بالمعلومات وذكر لها العلم الذي من متعلقات المعلومات ومن قوامها واما
محقق البهائي فقد جعلها باب مجاز الحذف وهو كما ذكره في غاية البعد وتوجيهه ما ذكرنا
انتهى ولا يخفى ان توجيه المص ايضا غير وجيه اذ المجاز يبعد استعماله في الحدود والظن هو كونه حقيقة
سلمنا ذلك لكن توجيه شيخنا البهائي ابعد او اظهر من توجيه المص لانه اقرب من مراد القوم بالنسبة
الى ذلك كما لا يخفى والتحقيق في هذا المقام في توجيه هذا الكلام اعني ظنية الطرق لا ينافي قطعية الاحكام
كما قرره العلامة من العلماء الاعلام هو ان العلماء اختلفوا في طريق تقريره وتوجيهه فقال بعضهم
ان الحكم المنطوق للمجتهد بما اداه الى ظنه من الادلة الظنية وواجب العمل بمقتضاها النسبة الى ذلك
المجتهد ومقلديه قطعا بالادلة القطعية فمتى تحقق ظنه لحكم ما حصلت له مقدمة قطعية معلومة
بالوجدان وهي هذا الحكم مظنون المجتهد فيتحد صغرى وعنده كبرى قطعية الثبوت بالاجماع

والدليل العقلي وهو ان الظن لما كان هو الطرف الراجح فيكون الطرف المرجوح مقابلا له في اما
ان يعمل بالطرفين جميعا فيلزم اجتماع النقيضين او تركهما جميعا فيلزم ارتفاع النقيضين او
يعمل بالطرف المرجوح وحده فيلزم ترجيح المرجوح فاذن يتعين العمل بالطرف الراجح وهو الظن فالكبرى ان
كل ما هو مظنون المجتهد يجب عليه وعلى مقلديه العمل به فاذن يصير الحكم بالقطع ويؤول الظن الا ان يكون
ماخوذا في محمول الصغرى والدليل الظني الحال ان يكون وسيلة الى الحكم المقطوع بثبوته وواقعا
في طريق العلم القطعي به ولا خلاف في ذلك ولا فساد اصلا وهذا التقرير فاسد من وجوه الاول
ان هذا الحكم المقطوع بثبوته حكم آخر وراء الاحكام الشرعية الفرعية التي الفقه علم بها والعلم به
وان كان قطعيا الا انه ليس من علم الفقه في شيء اصلا ففرق بين استحباب التسليم مثلا في الصلوة
وبين وجوب العمل بمقتضاه وهو عدم الاتيان به الا على سبيل الاستحباب وكذلك بين وجوب
السورة مثلا في الصلوة وبين وجوب العمل بمقتضاه وهذا الحكم اعني وجوب العمل بمقتضى ظن
المجتهد من المسائل الاصولية او من ضروريات الفروع العلمية المعلومة من الدين بالقطع كوجوب
الصلوة مثلا وهي خارجة عن حد الفقه اتفاقا والثاني اي ما ذكر من الدليل العقلي ليس بتمام
اذ ح يعمل بالعلم ولم يعمل بشيء من المظنون ولا الموهوم لان القضية ليست دايرة بين الفريقين
محصورة فيهما اذ الطرف الراجح اعم من العلم والظن والتقليد والاعتقاد المبتدأ والجهل المركب
فترك العمل بالظن وهو الراجح الخاص وكذا الموهوم الذي هو المرجوح لا يستلزم ارتفاع النقيضين
بل بقي افراد كثيرة كالعلم اولا والتقليد ثانيا والاعتقاد المبتدأ ثالثا والجهل المركب رابعا واذا منع
العمل بالاضعف يتعين العمل بالاقوى ولا دليل على امتناع حصوله وقد ثبت التحقيق في مسائل
كثيرة ضرورية واجماعية الثالث ان هذا الحكم القطعي حكم واحد متعلق بجميع الاحكام الشرعية الحاصل
ظنها للمجتهدين عن طرقها الظنية فاذا كان علم الفقه هو بالحقيقة العلم بهذا الحكم كان لامح علم الفقه
مسئلة واحدة لا غير الرابع ان هذا الحكم في جميع الاحكام المختلفة والمسائل المتكثرة ماخوذ عن هذا الدليل
الواحد الاجمالي القطعي المقدم تبيينه فعلى هذا التقرير يفسد قولهم في حد الفقه عن ادلتها التفصيلية
الخامس ان المجتهد والمقلد هما سيان في العلم بهذا الحكم القطعي عن هذا الدليل الاجمالي وليس
الفقه على هذا التقرير الا هذا العلم الحاصل من هذا الدليل القطعي الاجمالي دون تلك الظنون الحاصلة
من ادلتها التفصيلية فيدخل لامح علم المقلد فيما هو الفقه فاذن لا معنى لاخراج علم المقلد عنه
بقيد التفصيلية السادس انه ح تنحصر الاحكام الفقهية جميعا في الوجوب والاربعة الباقية لا

تكون

تكون من الفقه بل خارجة عنه دفعة والطريق مع ان الاحكام الخمسة متساوية في الانتساب الى الفقه على نسبة واحدة
وقال بعضهم بتقرير آخر يظن انه تدقيق انيق وهو ان الحكم المظنون المستنبط عن ادلة الظنية بعينه ينقلب
حكماً معلوماً بالقطع بلا ملاحظة منه ذلك القياس القطعي وهو انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له فهو
حكم شرعي ثابت في نفس الامر لا بمعنى ثبوت وجوب العمل به بل بمعنى ثبوته في نفسه كما انه شرعيا اما عند
اصحاب القول بالتصويب فظاهر واما عند اصحاب قول الحق وهو ان المصيب في كل مسئلة مختلف فيها
ليس الا واحد فلانه لما كان ظنه مناطاً للتكليف بمظنونه قطعاً فحيثما ظنه المنبعث عن الدليل علم بثبوت
ما يظنه علما قطعيا فكان مظنونه حكما ثابتا من الله تعالى في حقه ومقلديه بالنظر الى الدليل بتة وان لم
يكن هو الحكم البتي الثابت في تلك المسئلة بحسب نفس الامر فاذن قد افضى ظنه الى العلم بكون نفس ذلك
الحكم المظنون بعينه حكما قطعي الثبوت في حقه فاذن قد صار الحكم المظنون مقطوعا فهذا ما يعني بوقوع الظن
في طريقه وهذا الطريق ايضا فاسد وفيه انظار الاول ان العلم والظن متقابلان فيمتنعا التعلق بشيء
بعينه في زمان بعينه اذ من الواضحات امتناع اجتماع المتقابلين في شيء واحد من دون اختلاف الحيثية
التقييدية والتعليلية هناك وليس فالحكم المظنون حيثما يصير بعينه مقطوعا ابقى على مظنونيته فيكون
حكم واحد بعينه مظنونا معلوما بالقطع معا وذلك بحكم وحيثية الاستناد الى الدليل حيثية تعليلية حيث
غير مصادقة للاصالة وبطلانه ام يبطل عنه الن المظنونية وينقلب معلوما فكيف يصير نفس الحكم المظنون المستنبط
عن ادلة ظنية لا عن دليل قاطع حكما قطعيا وهو بعينه على شأن الاستناد الى دليله الظني على انه لو تصحح لزم ذلك
كان هو من قطعيات الاحكام الخارجية عن علم الفقه بالاتفاق وان صير الى ارتكاب التحيث
التقييدي فيعود الحكم المظنون بما هو مظنون محكوما عليه بالمعلومية بالقطع في تخلف الموضوع ويكون
هذا القطع حكما آخر وراء ذلك الحكم الذي قد ادى اليه الدليل الظني والفقه علم بذلك لا بهذا ويرجع
المآل الى كون الثبوت متعلقا بوجوب اعتقاد الحكم المظنون والعمل بمقتضاه ويعود الامر الى
الطريق الاول الثاني ان المعلوم ما لا يحتمل احتمال نقيضه مع تذكر موجب العلم ونفس هذا الحكم المظنون
بعينه غير ممتنع النقيض اولا وآخرا مع تذكر الدليل الذي هو موجبه فكيف يصح الحكم بانقلابه
بعينه معلوما الثالث انا بالرجوع الى الوجدان نقطع ببقاء ذلك الظن بعينه وعدم حصول
جزم مزيل فانكاره سفسطة الرابع ان مظنونية نفس ذلك الحكم مأخوذة في نفس القياس مقدمات
الذي يوضع انه موجب المعلومية له بعينه فلو لم تبق تلك المظنونية على شأنها لم ينفذ
حكم هذا القياس الموجب فاذن يلزم تحقق المظنونية والمعلومية معا لذلك الحكم

بعينه وقال بعضهم في تقريبه ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعًا للدليل القاطع وكل حكم
يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعًا فالفقه علم قطعي والظن
وسيلة اليه فلذا قالوا والظن في طريقه ثم قال في حله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعًا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى لقوله والظن يجب العمل عليه
الاتباع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو راي البعض يكون
ذكر وجوب العمل مما لا معنى له اصلا انتهى ولا يخفى فساده ايضا بما ذكرنا انفا وقال البعض فلا تخلص
الا بان الاحكام اعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر وفي الظن مظنونه هو حكم الله ظاهرا طابق الواقع او لا
وهو الذي يظن بظنه واوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن هنا يحل الاشكال بانا نقطع ببقا
ظنه وعدم جزم مزيل له والا لكان بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان الظن الباقي
المتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم متعلق به مقيسا الى الظن ويتضح معنى ما قيل من ان الحكم معلوم
به والظن في طريقه انتهى اقول هذا مع كونه ادق ما قيل هنا من الانظار لكنه ايضا باطل من وجوه لا
مخرج عنها الى الخلاص ولا سبيل الى المناص الاول ان كون وجوب اتباعه موصلا الى العلم القطعي
بثبوته اول الدعوى كما دريت انفا من السائغ ان يكون علته كونه مظنون الثبوت في
اعتقاد المجتهد هو مناط وجوب الاتباع على ما هو المفروض من تلقاء اعتبار الشارع م[illegible] انه
لا فرق في ذلك بين حكم الله تعالى ظاهرا او حكم الله في نفس الامر فلا يلزم كون الحكم مقطوع الثبوت
اصلا لا ظاهرا ولا بحسب نفس الامر الثاني ان الحكم الظاهري ولو ثبتت قطعيته وانما قطعيته انما هي من
حيث كونه ما تعلق به ظن المجتهد مع عزل النظر عن خصوصيته الحكم مطلقا فالوجوب المظنون
انما يقطع بكونه حكم الله تعالى ظاهرا من حيث كونه مظنونا مع عزل الالتفات لا من حيث انه وجوب بخصوصه
حتى لو كان بدله الندب مظنونا او التحريم او الكراهة او الاباحة كان ذلك القطع ما صلا بعينه
اذ مناط القطعية هو لحاظ تلك الحيثية فقط وخصوصيات الاحكام الخمسة ملغاة الاعتبار في ذلك
واسا فلذا الكل هو عام قطعي لا يتبدل ولا يتغير بتبدل تلك الخصوصيات وتغيرها بل يكون
بعينه ثابت الانحفاظ في جميع تلك التبدلات من غير تبدل اصلا انما المتبدل والمتغير
الخصوصيات المظنونة والظنون المتعلقة بها لا غير فاذن لو كان الفقه هو العلم بذلك
الحكم القطعي الذي نسبته الى ساير خصوصيات الاحكام واحدة لا العلم بتلك الاحكام المظنونة
بخصوصيتها لزم ان يكون علم الفقه بحقيقته مسئلة واحدة والحكم الفقهي على الحقيقة

حكم

حكما واحدا والاحكام الجزئية الخصوصيات تماما خارجة عما هو علم الفقه حقيقة الثالث ولو تنزلنا عن ذلك فمن المتضح ان قطعية
الحكم الظاهري انما هي عن الدليل الاجمالي الذي هو بالقياس الى جميع الاحكام على نسبة واحدة وانما الفقه هو
العلم بالاحكام المستنبطة من الادلة التفصيلية المختلفة النسبة الى خصوصيات الاحكام بما هي مستنبطة من
الادلة التفصيلية وانها من تلك الحيثية الا ظنية غير قطعية الرابع ان علم الفقه معتبر في حقيقته ان يكون علما
بالاحكام المظنونة عن الادلة التفصيلية الظنية حتى انهم عن اخرهم يصرحون بان حكما من الاحكام الشرعية
لو كان معلوم الثبوت عن اجماع قطعي او سنة متواترة قطعية مثلا لكان خارجا عن علم الفقه اذ هو مختص
بالمسائل المختلف فيها ولذلك لا يكون العلم بالاجماعيات من شرائط الاجتهاد ومباديه والفقه ليس الا
نتيجة الاجتهاد ووليدته فاذن الحكم الظاهري بما هو معلوم الثبوت عن الدليل الاجمالي القطعي لا يصح ان يدرج
في علم الفقه فضلا ان ينحصر الفقه فيه ثم ان هذا الطريق والمسالك لجلبتها مع فساده في الحقيقة كاذبة ليس علم
الفقه كذلك فتثبت واذ قد تلونا عليك ابطال تلك الاقوال فالتحقيق ان الحكم الشرعي المستنبط عن دليله الظني كا
الوجوب مثلا له اعتباران اعتباره في حد نفسه من حيث هو هو بما هو وجوب مثلا واعتباره من حيث
هو يترتب عليه الدليل ويتأدى اليه هذه المقدمات وهو بالاعتبار الاول مظنون غير منفك عن احتمال
النقيض لنقيضه مع تذكر موجبه وهو دليله الظني احتمالا مرجوحا وبالاعتبار الثاني معلوم علما يقينيا معقول
ضرورة ان استلزام صورة القياس لمادة النتيجة في اي ضرب كان من ضروب اي قياس كان قطعي يقيني
ثابت وانما المظنون في الاقيسة الظنية المقدمات حقيقة النتيجة في نفس الامر بحسب نفسها لا حقيقتها بما
هي مترتبة عن صورة القياس متأدية اليها مقدماته والمسئلة المطلوبة في علم الفقه هي مثلا استحباب التسليم
في الصلوة او وجوبه مثلا من حيث تتأدى اليه الادلة الشرعية التفصيلية وتترتب عليها لا دلالة الاستحباب
او الوجوب مثلا من حيث نفسه فحيث يقتضي الدليل الشرعي بالمجتهد الى ظنه استحباب التسليم من حيث نفسه
مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني بخصوصه مقطوعا به وانما الفقه علم بالاحكام من هذه الحيثية
الاخيرة لا غير فاذن هو من جنس العلم اليقيني وانما الظن في طريقه والمقدمات الظنية من مواد قبله و
هذا سبيل الحق ومعراجه في معرفة ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم وتحصيل اختلاف الحيثيتين
التقييدية على الوجه المحقق والمحصل فتثبت فظهر من هذا التحقيق ان لفظ العلم في الحد حقيقة لا مجاز كما ذهب
اليه البعض حتى يلزم خلاف ما هو المعهود في الحدود وما اعترض عليه من انه لا معنى لاطلاق العلم على الفقه
مردود وباب الورود عليه مسدود مطلقا كما قررته تفصيلا بحيث لا يفوقه فائق ولا يسبقه سابق
كما هو مقتضى ظاهر اللفظ والتحقيق في هذا المقام ان لام التعريف يستعمل في اربعة معان الاول

على هذا الدليل ظ

الجنس والثاني الاستغراق والثالث العهد الخارجي والرابع العهد الذهني والحق انها حقيقة في الجنس ومجاز في الباقي
بقرينة الاستقراء والوجدان وبيان ذلك انها اذا دخلت على المفرد تكون لتعريف الجنس لانها حرف
وضعت لتعريف مدخولها والمفرد الذي هو مدخولها يدل على جنس لان المفرد يستعمل على ثلثة اوجه
الاول استعماله باللام والثاني استعماله مع التنوين والثالث استعماله مع الاضافة والمستعمل بالاضافة
يكون معرفة او نكرة مخصصة بحسب المضاف اليه والمستعمل مع التنوين يكون نكرة محضة ويدل على المفرد
المنتشر لانه بلا تنوين كان دالا على المهية المطلقة بلا اشتراط اقترانها مع المشخصات ولهذا كان قبل
الدخول التنوين من الكلمات من غير اجمال في مدلوله وهو الذي يسمونه الجنس في مقابل النكرة وذلك اللفظ
الموضوع للمهية لا بشرط اذا استعمل في فرد من افرادها يكون مجازا ان كان المراد ذلك الفرد مع تشخصاته
وان لم يعتبر مع تشخصاته يكون استعماله فيه ايضا حقيقة واذا دخل عليه التنوين يحط من مدلوله الاطلاق
فيكون مدلوله المهية المقترنة بتشخص اي شخص كان حقيقيا غير معين عندنا بسبب وضع التركيب وهي عبارة
عن الفرد المنتشر كما طار عليه الاجمال والابهام بالنسبة الى الاحكام المثبتة له بالاخبار كقولك جائني رجل
واما بالنسبة الى الامور الطلبية كقولك اكرم رجلا فلا اجمال لان ذلك اللفظ بالنسبة اليها مطلق يكفي
الامتثال باي فرد ذلك كان الامور الطلبية المعلقة بالماهية كقولهم تمرة خير من جرادة فانه لا اجمال في
ايضا ولام التعريف لا يجوز دخولها على المفرد المضاف لامتناع اجتماع اداتي التعريف واما على
الفرد المنون للمنافاة بين اثريهما وهما التعيين والابهام فلا يتصور دخولها الا على الفرد المجرد
عن الاضافة والتنوين الذي كان دالا على الجنس فيكون اللام لتعريف الجنس وضعا فالقول بان
المفرد المحلى باللام حقيقة في الاستغراق استنادا الى المفرد يعني انه كما كان مع التنوين معناه التركيبي غير
معناه الافرادي وكذلك اذا اقترن مع اللام يكون معناه التركيبي غير معناه الافرادي ولا يتحقق ثمه
ذلك الغير الا في ضمن الاستغراق لعدم القول بانه حقيقة في العهد الذهني او الخارجي فتعين الاستغراق
مدفوع بانه لا دليل على اللزوم اعني وجوب تغاير المعنى في الحالين والقياس ما وجه له سيما في الاحكام
الوضعية التي لا بد فيها من العلم وتلك اللام الموضوعة لتعريف الجنس اذا دخلت على الجمع يبطل عنه
الدلالة على الهيئة الاجتماعية التي تستفاد من صيغته كما يزول عن اللام افادة الاطلاق الذي كان
ثابتا للمهية حيث كان مفهوم اللام تعريف الجنس الذي هو عبارة عن المهية لا بشرط في يكون
المستفاد من صيغة الجمع المحلى باللام هو الاستغراق الافرادي يعني ان المراد يكون كل فرد فرد
حتى يكون دخول الافراد في المجموع من قبيل دخول الجزئي في الكلي لان المنخلع عن اللام بعد
مفهومها
ومدلولها

فيها

دخولها

دخولها على الجمع هو الاطلاق والمنخلع عن مدلول الجمع هو الهيئة الاجتماعية فيكون الباقي من مدلوله
هو التعريف للهيئة المتحققة في ضمن كل فرد فرد فيكون المستفاد من الجمع المحلى باللام هو الاستغراق الافرادي
بالوضع الثانوي التركيبي لا الجمعي حتى يكون المراد مجموع الافراد من حيث المجموع ويكون دخول الافراد في المجموع من قبيل
دخول الجزء في الكل كما توهم الى جب استنادا الى انهم اتفقوا على ان تخصيصا اذا قال على سبيل الاقرار للرجال على
درهم لا يكون لكل واحد واحد من الرجال على درهما بل المراد ان للمجموع من حيث المجموع على درهما وذلك لان
اللام في المثال المذكور لما كانت للعهد بقرينة العرف كان المعنى ما ذكر وكلامنا فيما لا عهد كما صرح به علماء
العربية من ان اللام تفيد الاستغراق حيث لا عهد وعلى ما اخترناه وان كان المراد ذلك من غير اعتبار البعضية
يكون اطلاقها حقيقة لان البعض لا بشرط يصدق عليه انه جماعة وتحقق معها الاستغراق العرفي كما
في جمع الامير الصاغة وان لم تحقق الاستغراق الحقيقي فعلى هذا لا يرد انه اذا كان المراد من الاحكام البعض
يلزم استعمال المجاز في التعريف وذلك لان المراد البعض لا بشرط فليس المجازية لازمة واما توهم الحاجبي من كون
الاستغراق حقيقة فالمجازية لازمة لان الاستعمال على هذا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو
مجاز بلا شبهة واذا عرفت ذلك فاعلم ان تعريف الجنس اذا كان مناط الحكم هو جنس الطبيعة ظهر في شمول
الافراد من الاستغراق الحقيقي مثل كل عالم مثلا لان الحكم فيه متعلق على الافراد ولما كان الغالب في تعلق
الحكم على الافراد عدم الاعتناء بحال فرد كان استعمال اللفظ فيه نادرا فيحتمل عدم كون ذلك الفرد مرادا بخلاف
تعريف الجنس فانه يقتضي تعلق الحكم بماهية متحققة في ضمن كل فرد فرد حتى الفرد الانادر والتشخصات في
تعريف الجنس من قبيل مقدمات الوجود وشرائطه وفي الاستغراق الحقيقي بل حكم من قبيل مقدمات
الوجوب وشرائطه واذا تقرر ذلك فاعلم ان اللام في قوله الاحكام ان كانت للعهد الذهني يلزم
دخول العلة الذي استنبط بعض المسائل عن الدليل فلا يكون مطردا وان كان الاستغراق يستلزم
خروج اكثر الفقهاء بل كلهم عنه فلا يكون منعكسا فان قلت كيف يمكن ارادة الكل مع ان اجل
المجتهدين بل كلهم يتوقفون في كثير من المسائل ويترددون فيها وهذا ينافي حصول العلم بالكل لهم قلت التوقف
انما يكون في مقام الاجتهاد واما في مقام الفقاهة الذي هو المقصود الاصلي من الاجتهاد فلا توقف
لهم فيه اصلا لان التوقف الذي يكون في مقام الاجتهاد وان كان في اصل التكليف وعدمه يعملون
في مقام الفقاهة بمقتضى اصالة البراءة والاباحة الاصلية الفقاهية لحصول الحجب المقتضي لرفع التكليف
ما دام ذلك الحجب باقيا بالعقل والنقل وان كان في تعيين المكلف به بعد ثبوت اصل التكليف
كالاول احد الدليلين على وجوب شيء والاخر على حرمته يحكمون في مقام الفقاهة على التخيير

٢ ولعل اطلاق صيغة الجمع المحلى باللام على البعض من الافراد مع وصف البعضية يكون اطلاقا مجازيا

لهم

البدوي بمعنى انه يتخير في ابتداء الامر في اختيار اي منهما شاء وبعد اختيار احدهما لا يجوز له
العدول الى الآخر خلافا للبعض من العامة حيث يقولون بتساقط الدليلين بسبب تعارضهما
وبالرجوع الى البراءة الاصلية ومقتضى هذا القول التخيير الدائمي بمعنى انه مختار في اختيار اي حكمين
شاء في اي وقت كان حتى انه يجوز له العدول عن الحكم الذي اختاره في زمان الى خلافه في زمان
آخر كما كان حاله قبل ثبوت التكليف كما ذكرنا وفساده ظاهر لان الدليلين المذكورين وان كانا متعارضين
بالنسبة الى الحكمين حيث يقتضي احدهما المنع من ترك الفعل والآخر من الفعل لانهما متضادان على
تقدير ثبوت جنسه وهو طلب المقتضي لحصول التكليف المستلزم لسقوط البراءة الاصلية وح فلا مناص
عن العمل بمقتضى التكليف ولكن لما كان المامور به احد الحكمين على التعيين فوجب التعيين على
المكلف بسبب الموانع لسقط لزوم التعيين ابتداء لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق واما بعد الاختيار فلا
يصح العدول لان ذلك رجوع من مقتضى الاباحة الاصلية وقد عرفت انها زالت بمقتضى الدليلين المتعارضين
ولا دليل على جوازه لا عقلا ولا نقلا ولذا من قال بالتوقف عند تعارض الدليلين ايضا يقول بالتخيير
البدوي في مقام الفقاهة الا ان التخيير البدوي الذي اخترناه اجتهادي من جهة استناده الى الدليلين
المذكورين ويكون فقاهتيا ايضا من جهة استناده الى الدليل الفقاهتي وهو اصالة البراءة عن التعيين
ابتداء واما التخيير البدوي الذي يحكم عليه المتوقف فهو فقاهتي محض ليس فيه شائبة الاجتهاد اصلا
لكن كل من التخييرين انما يكون بعد الاجتهاد والوصول الى حد كان عنده مقبولا عند العقلاء
واذا كان مقتضى الدليلين مما لا يمكن الاجتماع فيه بسبب تضاد احدهما مع الآخر والقائلون بوجوب
الاحتياط يحكمون على وجوب العمل بجميع المحتملات تحصيلا للبراءة ان امكن والا فيحكمون على وجوب
الاخذ بالاوثق ان كان والا فكان السابق والقائلون بعدم وجوبه يحكمون ايضا بالتخيير
البدوي فالحاصل ان المجتهدين كلهم عاملون بالاحكام الشرعية كلها في مقام الفقاهة وان كانوا
متوقفين في مقام الاجتهاد ولكن ذلك لا يجب ان يكون بالفعل بل يكفي التهيؤ له وعلى هذا
التحقيق يندفع ما يتوهم من ان المجتهدين كلهم متجزون ولكنه يبلغ بلغ مائة الف او يزيد
التهيؤ والاقتدار اعلم ان التهيؤ على قسمين احدهما التهيؤ القريب في الفعل والثاني التهيؤ البعيد
ولا ريب ان المتبادر منه هو الاول بالتبادر الاطلاقي والثاني غير متبادر فيكون بالنسبة اليه مجازا
لا يقتضي نفيه ولا اثباته والقيود المذكورة في الحدود يجب ان تكون مبنية من جهة الاثبات والنفي
معا بان يقتضي اثبات شيء ونفيه الآخر وايضا التهيؤ معنى مجازي للعلم واستعماله في الحد معيب فان

قلت هذا اذا كان ذلك بدون القرينة والشهرة قرينة له قلت سلمنا لكن لا وجه لتخصيص ذلك بالحدود
لان استعمال المجاز بلا قرينة غير صحيح مطلقا ولو في غير الحدود فالاولى ارادة البعض الا ان يقال ان استعمال المجاز
في غير الحدود جايز مطلقا وان كانت القرينة خفية ولكن فيها لا يجوز الا بقرينة مبينة واضحة وفيها نحن فيه
كذلك للشهرة والغلبة ولا يقال ان غاية الامر بعد تسليم الشيوع في هذا المعنى ان لفظ العلم فيه مجاز راجح
المعبر عنه بالمجاز المشهور واذا دار الامر بين الحمل على الحقيقة والمجاز المشهور لا يقدم احدهما على الاخر بل المشهور عند
الجمهور هو التوقف للابهام وبيان في مبحث الراجحية والمرجوحية ولا ترجيح لاحدهما زايدا على الاخر فحمل اللفظ على المعنى
المجازي في الحد بمجرد شيوعه والصرف عن معناه الحقيقي بعيد كما لا يخفى لانا نقول هذا اذا كان ذلك الترديد في متن
العلم بنفسه والقرينة منحصرة على الشهرة مسلم ولكن ليس حمله على المجاز بمجرد الشيوع فقط بل اذا تعلق العلم بجميع الاحكام
فالعقل يحكم بامتناع تعلق العلم بالفعل بها فذلك من القرينة العقلية الصارفة عن معناه الحقيقي مع قطع
عن ذلك الشيوع فمع ذلك ليس الامر دائرا بينهما حتى يتوقف بل المجاز متعين لتعذر الحقيقة فان
قلت ذكر الباء ابا عن ذلك اذ هو قرينة لكون ذلك المراد من العلم معناه الحقيقي اعني الادراك
لا الملكة لان ذكر الباء في المتعلق به العلم يصح على الاول دون الثاني اذ الملكة ليست متعلقة بالاحكام من
غير واسطة بل هو سبب للعلم الذي هو المتعلق بالاحكام وجعل الباء للسببية مما لا محصل له لان الملكة تحصل
بسبب مزاولة قواعد الاصول وظلها ضبطها واستيعابها لا بالاحكام اذ استنباط الاحكام بعد تحقق
تلك الملكة ولو كان تحقق ذلك الخ بها لزم الدور وجعله متعلقا على المحذوف وظرفا مستقرا خلاف
الظاهر كما لا يخفى فالحاصل انه لا يصح ذكر الباء بعد حمل العلم على الملكة على اي تقدير كان من التقادير المذكورة
قلت العلم الذي يتعلق بالاحكام مجاز عن الملكة لا العلم وحده حتى يرد ما ذكر وبعبارة
اخرى ليس مطلق العلم مجازا عنها بل هذا الفرد الخاص المقيد اعني العلم المتعلق بجميع الاحكام كذا لك لتعذر
معناه الحقيقي فتدبر وبقي هنا شيء وهو ان حمل لفظ العلم على الملكة ينافي ما هو الظاهر من الحد من تعلق كلمة
المجاوزة على العلم كما لا يخفى وايضا الظاهر ان الفقيه هو ان يكون عالما بالاحكام بالفعل فالفقه هو العلم
بالعلم لا التهيؤ له نعم التهيؤ معتبر في تعريف الاجتهاد والمجتهد هو من يحصل له ملكة يقتدر بها على
الادراك الظنية ولسمي بالفقيه اذا استنبط الاحكام عن الادلة بالفعل والا فلا يكون فرقا بين الفقيه
والمجتهد فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاولى هو ارادة البعض من الاحكام وحمل العلم على معناه الحقيقي لئلا
يلزم خلاف الظاهر والمراد في الحدود فتدبر نائب ارادة اعلم ان النزاع بين العلماء في هذا المقام في ثلثة
مواضع الاول ان الاجتهاد هل يقبل التجزية ام لا وبعد القبول هل يحصل للمتجزي الظن بالحكم ام لا وبعد

حصوله هل هو حجة ام لا فذهب الى كل فريق وذكروا ادلة من الطرفين سيجيء ان شاء الله في بحث الاجتهاد والتقليد و
ذكرها هنا بعيد واما ارجحية الحد على تقدير ارادة البعض فنقول واما على الشق الاول من المواضع الثلث فلا
اشكال فيه لكونه من افراد المعرف واما على الثاني من الاول كالاول من الثاني والثالث وان كان كالثاني منهما
كل في وجه بل هو عين الاول من السؤالين والاول من الاول مع الثاني من الثاني او مع الاول عنه ولكنه مع الثاني
من الثالث كالاول من الثالث من وجه وان كان نقيضه من وجه آخر على الاول واما على الاول كالثاني من الثالث
مع الثاني من الثاني باعتبار وباعتبار آخر مغاير له لا دخول في الحد مع انه ليس من افراد المحدود لان ذلك لعدم
دخوله لا في الحد ولا في المحدود فتأمل حتى يظهر لك هذا المقال ويرتفع الاشكال والجواب عن هذا الاشكال بما ذكره المص
ره من جعل التعريف لمطلق الفقه او جعل العلم في التعريف عبارة عن الجنس بعيد كما اشرنا اليه سابقا والحق في الجواب عنه
ان من لم يبلغ درجة الاجتهاد لا اعتداد بظنه ولا يحصل له العلم بالحكم او الاعتماد على الظن الحاصل له من الادلة
المعلومة لانه ان كان انما يكون بواسطة المقدمتين القطعيتين احديهما بالوجدان والاخرى بالاجماع والعقل فا
المتجزي وان كان صغراه صحيحة بان ما ادى اليه ظنه لكن كبراه وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله تعالى في حقي
ممنوعة لان قطعية الكبرى انما هي بالدليل الرابع وقد اخذت فيه مقدمات ومن جملتها انسداد باب العلم و
لزوم التكليف بما لا يطاق فالمتجزي لم ينسد عليه باب العلم لامكان تحصيله بعد استفراغ الوسع والفحص كما هو حقه ولزوم التكليف
بما لا يطاق انما هو بعد الفحص والبحث بحيث لو عرض على العقلاء لعد معذورا وحكموا بعجزه وبان التكليف بعد
ذلك بالفحص ايضا تكليف بما لا يطاق وعسر وحرج المنفيين بالاجماع والآيات والاخبار والمتجزي ليس كذلك
لانه لو عرض فحصه على العقلاء لحكموا على قصوره وتقصيره لامكان وجود ادلة دالة اقوى مما عنده او مساوية لا يحصل
منها الظن بل القطع على خلاف ما ظنه والحاصل ان حجية الظن والعمل به حكم الله تعالى في حقه يتوقف على انتفاء
المانع وهو اصالة حرمة العمل بالظن كما تدل عليه الآيات والاخبار الناهية عنه على وجه والمقتضي وهو كون الفروع
داعية وانسداد باب العلم وغيرها ولم ينتف المانع عن المتجزي ولم يوجد المقتضي له بل الامر بالعكس ولو فرض انتفاء
المانع ووجود المقتضي وحكم العقلاء بعجزه ومعذوريته لم يكن متجزيا بل مجتهدا في الكل لكن مدار الاجتهاد في
الكل بهذه المقدمات فلا يتصور انفكاك التجزي كلا عن الاجتهاد في الكل فظهر مما ذكرنا ان ظن المتجزي
بعد فرض حصوله لا يدخل في الحد ايضا لان الفقه كما حققنا سابقا هو العلم بالاحكام وهو لا يتحقق الا بعد
تحقق مقدمتي القياس المذكور واحديهما ليس بموجودة عنده وان كان الاخرى موجودة لديه وهي الصغرى
ثم لو كان العلم في الحد اعم منه ومن الظن او كان المراد منه الظن فقط كما فعله جماعة لا يستقيم الحد لا دخول ظن
المتجزي له قطعا فيحتاج في اخراجه الى التكلفات البعيدة واما على ما ذكرنا لا يدخل رأسا حتى يتكلف في

في اخر لم فتأمل ويمكن دفعه وقال في الحاشية وتوضيح ذلك ان الكلام في معرفة الاجتهاد مقدم على معرفة
الفقه فان المجتهد في الاطلاقات مختلفة وان كان ما يطلق عليها واحدا فان الفقيه والمجتهد والمفتي والقاضي
والحاكم كلها تصدق على شخص واحد لكنها متغايرة في الاعتبار الا ترى انهم يعرفون الفقه بتعريف والاجتهاد بتعريف
آخر ويذكرون العلم في تعريف الفقه ويذكرون الظن في تعريف الاجتهاد فقد ذكروا ان الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل
الظن بحكم شرعي ومرادهم من ذلك الظن الحكم الواقعي النفس الامري ولكن بعد حصول الظن به يصير حجة عليه ويكون
ح ذلك الظن من احكام الله الظاهرية فيصح اطلاق الفقيه عليه اعني العلم بالاحكام الشرعية وكلام المحقق فلا
يصح فيعود البحث على ان ظن المتجزي لا حجة فيه وانه لا يجوز العمل به فكيف يقال لصاحبه انه عالم بالاحكام الشرعية
فظهر خروج المتجزي عن التعريف وما ذكرنا اتضح لك رجحان ما اخترناه في معنى العلم بما لا مزيد عليه انتهى ولا يخفى ان ذلك التوجيه على ما
ذكرنا من ابقاء العلم بحاله وحمله على حقيقته جيد اذ لا علم للمتجزي كما بيّنّا لعدم كبراه واما على ما ذكره المص من جعل العلم مجازا عن الظن
الواجب العمل لا يستقيم ايضا كما اذا كان المراد منه مطلق الظن وذا لا انه يصدق على ظنه ايضا انه يجب العمل به عنده وان كان بالنسبة
الى غيره غير واجب العمل نعم لو كان المراد منه وجوب العمل به مط يستقيم لكن ذلك مخصوص بظن المجتهد اذ هو ايضا لا يجب
العمل به على الاطلاق بل عنده وعند مقلديه واما بالنسبة الى مجتهد آخر ليس كذلك فان قلت المراد هو حكم الكل على وجوب
العمل به لا وجوب العمل به يعني ان المراد عموم الحكم لا العمل فعلى هذا يظهر الفرق بين ظن المتجزي والمجتهد لحكم جميع العلماء على حجية
الثاني دون الاول لكونه مختلفا فيه عندهم قلت ذلك مم لذهاب الاخباريين على عدم حجية ظن المجتهدين فقط
الا عند المص فعلى هذا يظهر الفرق بينهما لكون احدهما مجمعا عليه دون الآخر وايضا سلمنا ذلك لكن يرجع هذا الجواب الى ما ذكره
المص قبل هذا الكلام من جعل العلم عبارة عما يجب العمل به كما لا يخفى فلا يكون جوابا آخر ان جعل مناط الجواب هو الظن
الواجب العمل به واما لو كان مناطه هو ان المراد بالحكم الشرعي الحكم الظاهري اعني الحكم المظنون الذي يجب العمل به وذلك
مورد للعلم في تعريف الفقه وعلم المتجزي ليس كذلك لانه لا يتعلق علمه بالحكم الشرعي بهذا المعنى كما هو ظاهر كلامه ره
محدوش ايضا من وجوه الاول ان المراد من الحكم اعم من الظاهري والنفس الامري ولا تخصيص بالظاهري والثاني
ان مورد العلم ليس الحكم الظاهري المظنون على الاطلاق اذ ربما يكون مورد العلم مما لا تحصيل الظن به ولا عدمه
كما اذا كان مما يتوقف فيه فالفقه ليس مبتنيا على ملاحظة حال الاجتهاد مطلقا والثالث ان هذا الجواب لا يصح
على ما اختاره المص من جعل العلم مجازا عن الظن اذ حينئذ يلزم ان يكون الفقه هو الظن بالمظنون مع انه هو العلم به
الرابع ان الفقه ليس مسبوقا بالاجتهاد بمعنى انه لا بد اولا ان يلاحظ ان اي فرد منه يجوز العمل به واي
فرد لا يجوز كما قال والا يلزم الدور لان حجية كل ظن وجواز العمل به بعد العلم بانه حكم الله تعالى الظاهري ولو
كان العلم ايضا بعده ومسبوقا به للزم الدور وان كان مسبوقا بالحجية وكونه بعد حصول الظن بالحكم سواء كان حجة

فيصير بذلك مورد العلم ويصير بسبب ملاحظة
حصول العلم به بذلك الحكم الظاهري
فقها ويطلق عليه الفقيه بهذا الاعتبار
فيكون اطلاق الفقيه مسبوقا بملاحظة
حال الاجتهاد ولا بد اولا من الكلام في
الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل
به واي فرد لا يجوز فكلما جاز العمل
صار من احكام الله الظاهرية صح صحيح

المجتهد ايضا فلا فرق بينهما في عدم عموم الحكم الا ان يقال
ان المراد منه هو عموم الحكم عنده صحيح

ام لا فيدخل فيه البحث فتطوّ فتدبّر   وان موضوعه قال في الحاشية موضوع العلم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية

اي ما يعرض ويلحقه لذاته كالتعجب لذاته او لجزئه المساوي ككالتعجب للانسان او الاعم كالحركة بالارادة له او لعرض

فيه مساويه كالضحك للتعجب ومسائل المطالب المثبتة فيه وقد يكون موضوع تلك المسائل نفس موضوع

العلم وقد يكون جزئه او جزئياته او جزئيات جزئياته او عرضا من اعراضه او اعراض جزئه او جزئياته فالبحث

فالبحث عن جواز نسخ الكتاب وعدمه ونسخه بالجزء وعدمه وجواز نقل الخبر بالمعنى وعدمه ونحو ذلك يبحث

عن عوارض ذات الموضوع وما قد يذكر بقولهم الكتاب حجة والسنة حجة لا يرجع الى محصل اذ ذلك معنى

كونه دليلا والمفروض انا نتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خروج عن الفن وبحثه ليس من علم الاصول كما لا يخفى

بل هو من توابع علم الكلام والبحث عن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثلا وعدمه بحث عن عوارض عوارض

الذاتية والبحث عن ان الحكم يتقدم على المثبت به والنص على الظاهر بحث عن عوارض جزئيات الموضوع وكذا العام

والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة والاجماع المنقول

حجة وليس كذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لا من عوارضه والبحث عن ان الامر للوجوب وعدمه وللفور

وعدمه وللمرة وعدمها بحث عن اجزاء الموضوع وقس على هذا انتهى وفيه ان علم الاصول ما يبحث فيه عن احوال

الكتاب وعوارضه من حيث انه هو دليل والكتاب من حيث انه هو موضوع للعلم وهكذا الاجماع والعقل لا

الكتاب مع وصف كونه حجة ودليلا وان كان المقصود منه هو ذلك لكنه ليس هذا من ذاتيات الموضوع واجزائه

بل من جملة عوارضه ولواحقه كسائر المباحث بل العمدة في هذا الفن هو البحث عن حجيتها وعدمها وغيرها من لوازم

ذلك والا فلا معنى للبحث عنها في هذا الفن اذ البحث عن ماهية موضوع العلم واجزائه ليس داخلا في ذلك العلم بل

يجب ان يبحث عنها في علم آخر ويجعل من مبادئه لا من مسائله اذ المقصود في العلم البحث عن عوارض موضوعه

وليس كذلك بل هو من اجزاء الموضوع لا من عوارضه وهو منفرد بالبسيطة لا المركبة والحاصل ان كون الادلة

موضوعا لبعض المسائل من العلم لا يستلزم ان يكون كذلك مطلقا اذ الشيء قد يكون عارضا من عوارض

موضوع العلم وموضوعا بالنسبة الى بعض عوارضه البعيدة فبمجرد كون الادلة موضوعا لبعض المسائل لا يلزم

كونه موضوعا للعلم مطلقا فالادلة موضوع للعلم بنفسها لا مع وصف الدليلية وبعد كونها كذلك فتدبر

الاجماع والعقل واعترض عليه بعض الاخباريين من المعاصرين بان الاجماع والعقل ان كانا كاشفين عن الوضع الالهي

لحجب الحكمة الالهية فيدخلان تحت الكتاب والسنة مع انه لا برهان ولا دليل على كونهما كاشفين

عن وضع الواضع الازلي كشفا عقليا لميا ولا انيا ولا طبعيا ولا وضعيا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما

من دلالة العقل حكم عقلي قسيم للحكم الشرعي لا قسم منه والاجماع ليس من الدليل في شيء كما نص عليه آية الله

فتكمل

قدس سره في كتاب منهاج الكرامة ما لفظه وايضا الاجماع ليس اصلا في الدلالة بل لابد للمجمعين ان يجمعوا على مستند
للحكم حتى يجمعوا عليه وقال شيخنا المحقق الكركي ما لفظه ان الاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه فذلك ممتنع عادة في هذا
الزمان واما دلالة العقل فما كانت قطعية فهي حجة لكنها كالاجماع في ندرة حصولها بل لم نطلع عليها الى الآن
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان الملازمة ممنوعة اذ الاجماع والعقل على تقدير كونهما كاشفين عن قول المعصوم ع لا يستلزم
ان يكونا داخلين تحت الكتاب والسنة او كل منهما كاشف عن امر معنوي لبي هو مطلوب الشارع لا عن امر
لفظي فقط حتى يكون من نسخ الخبر اذ كل من الكتاب والخبر هو الكلام والخطاب الذي يجري على لسان النبي ص واللفظ الذي يصدر
عنهم ع نعم لو كان الكشف عن قول المعصوم ع كالخبر المتواتر باللفظ لكان كما ذكر وليس كذلك سلمنا ذلك لكن لما كان
الامر في كل منهما هو طريق الكشف والحكاية فلا نفس ذلك المكشوف عنه والمحكي عنه فلذا عد دليلا على حدة بهذا
الاعتبار والمغايرة والا فالادلة في الحقيقة ترجع الى شيء واحد فلا معنى لجعلها اربعة لكونها جميعا كاشفة
عن حكم الله تعالى حتى كانت طرق الكشف متغايرة احدها غير الاخرى فلذا صار كل منهما دليلا آخر واما ثانيا فلان الدليل والبرهان
على كونهما حجتين شرعيتين موجود عندنا كما سيجيء في محله فلا الانكار معه واما ثالثا فلان حكم العقل ليس بقسيم للحكم
الشرعي بل كاشف عنه لتطابق العقل والشرع وان كانا متغايرين بالحيثية والاعتبار كما مر مرارا نعم ما يمكن ان يناقش
هنا به هو ان الاجماع بما هو اجماع ليس بدليل وحجة بل الدليل حقيقة هو مستندهم فيه وما هو سبب انعقاد ذلك
الاجماع هو الدليل في الحقيقة لا مجرد ذلك الاتفاق ويمكن الاعتذار عنه بانا لم نطلع على دليلهم فيه ولم نعلم انه اي قسم
من الادلة هل هو الكتاب او الخبر او العقل فيكون الدليل لنا هو ذلك الاتفاق من حيث كشفه عن قول المعصوم
او نقول سلمنا انا نعلم دليلهم ونطلع عليه ولكن اجماعهم ايضا دليل آخر فتأمل وبقي هنا شيء وهو ان الدليل عند
المنطقيين هو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا
لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية وقد يزول الظن ويبقى سببه كما في ما هو في حصول الظن بنزول
الغيث بملاحظة غيم الرطب ثم يظهر خلافه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا يكون عنه آخر
ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات وفيه ان الاستلزام لا يتوقف
على تحقق اللازم والملزوم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق
الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات ومصطلح الاصوليين فيه مخالف لاصطلاح المنطقيين
فانهم يشترطون في الدليل تركب القضايا والاصوليون يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها الى المطلوب
الخبري سواء كان قضية واحدة او غيرها فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين
حادث وكل حادث له صانع ولذا يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الاشكال لا دخل

يصدر

الى المطلوب صح

الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه وقيد الخبري لاخراج الحد ثم اعلم ان اطلاق

الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مثلا مجرد اصطلاح و الا فيكفي اثبات المطلوب الا بمقدمتين فان

الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل

الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت اللازم له فالقضية المشعرة له

باللزوم هي الكبرى والاخرى الدال على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف اهل

المنطقيين مصرح به و في اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر فالحاصل ان اطلاق الدليل على

الكتاب فقط والخبر فقط مسامحة لا حقيقة كما لا يخفى وأما الاستصحاب فلا يخفى انه على فرض كونه ماخوذا من

الاخبار لا يلزم ان يكون داخلا فيها والا لزم ان يرجع جميع الادلة الى واحد وهو العقل لان ماخذها

هو العقل لا غير والحاصل انه ان اراد باخذ الاستصحاب من الاخبار ان الدليل على حجيته هو ذلك فمسلم لكن

لا يلزم منه كونه داخلا فيها بمعنى انه من سنخ الخبر اذ الاستصحاب عند التحقيق موضوع للحكم الشرعي وهو فعل

من افعال المكلفين كسائر الموضوعات فحكمه مستنبط من الخبر داخل فيه لا نفس ذلك الموضوع الذي هو الاستصحاب

داخل فيه والا يلزم ان يكون داخلا في الاجماع ايضا لانعقاده على حجيته واخذه منه كما كان ماخوذا من الاخبار

مع انه على فرض كونه بنفسه ماخوذا منها لا يلزم ما ذكره المصنف وان اراد به ان الاستصحاب ليس بدليل

آخر بل هو مدلول قوله لا تنقض اليقين الا باليقين مثله سواء سمي بهذا الاسم ام لا كما لا يسمى اقيموا

الصلوة مثلا على وجوبها فان هذا الحكم اعني وجوب الصلوة مدلول ذلك اللفظ ومفاده وليس شيئا آخر

سواه وحكم الاستصحاب عبارة عن مدلول هذا الخبر لا غير وهذا هو المراد من كونه داخلا فيه لا انه نفس الخبر فهو

مسلم لكنه خلاف الظاهر من كلام المصنف والحق على الاول من الترديد بين جعل الاستصحاب دليلا حاشا عن ادخل

تحت الاخبار وعلى الثاني داخلا فيها وان الظاهر من عبارة المصنف هو الاول فيرد عليه ما قررنا وان حمل على الثاني

ارتكاب لخلاف الظاهر كما لا يخفى اللفظ قد يتصف اعلم ان حال الالفاظ على قسمين احدهما هو ان يكون

معناه من سنخ اللفظ بمعنى ان وضع لالفاظ كلفظ الحقيقة والمجاز مثلا لانهما وضعا للفظ استعمل في معنى

فالحقيقة والمجاز في التحقيق هو اللفظ وحقيقة فيه فالمتصف بهما هو اللفظ وان اتصف المعنى بهما واستعمالهما

فيه مجاز بعلاقة الدال والمدلولية والثاني عكس ذلك بمعنى ان يكون موضوعا للمعنى واستعماله في اللفظ بالتجوز

كلفظ الكلي والجزئي مثلا فانهما موضوعان لمعنى كلي او جزئي فالمتصف بالكلية والجزئية في الحقيقة هو المعنى

واما اطلاقهما على اللفظ بمجرد ملاحظة المعنى وهو مجاز وباعتبار آخر جميع الفاظ موضوع للالفاظ بوضع

آخر ومستعملة فيها وهو ان لفظ زيد مثلا موضوع له لهذا اللفظ تارة واخرى للشخص الخارجي وكذا لكل

سائر

سائر الالفاظ من الاسماء والافعال والحروف موضوعة تارة لانفسها كما بيّن من حرف جارّ وزيد اسم
وضرب فعل فان المراد من الاول نفس الميم والنون مركبة لا شيء آخر وكذلك المراد من الثاني والثالث لفظهما وتارة موضوعة
لمعاني آخر ليست من سنخ الالفاظ مطلقا بل على قسمين كما بيّنا ولا يلزم ما ذكرنا من استعمال الالفاظ في انفسها اتحاد
الدال والمدلول كما زعم لان زيدا مثلا من حيث كونه دالا غيره من حيث انه مدلول او باعتبار ان الاول لفظ
دون الثاني وايضا الدال هو فرد خاص من افراد مطلق اللفظ والمدلول هو الكلي كقولك زيد مثلا في قولك زيد
اسم واحد من افراد مطلق زيد الذي يتلفظ به المتكلم والمدلول هو ذلك المطلق سواء تلفظ به المتكلم او غيره متكلم
والا فمشكك ولا يخفى ان المراد بالتشكيك هنا التشكيك المستند الى نفس اللفظ بحسب الصدق على افراده مما
يتبادر منه بعض المعاني دون بعض هذا اذا لم يكن التبادر حقيقيا بل اطلاقيا والاول هو ما يكون منشؤه
الوضع والتبادر الاطلاقي ما يكون منشؤه غلبة الاستعمال والاطلاق والاول علامة الحقيقة دون الثاني
بخلاف التشكيك المصطلح عليه عند المنطقيين اعني التشكيك المستند الى المعنى بحسب الصدق حقيقة والى اللفظ مجازا
كنفس الكلي والجزئي اذ التشكيك عندهم ليس ناشئا من حاق اللفظ بل من ملاحظة اللفظ المعنى باعتبار صدقه على
الافراد بالاولية وعدمها ويقال للمشكك المشكك لانه يوجب الشك بان هذا الفرد الناقص هل هو فرد لهذا
الكلام ام لا اولانه يوقع الشك في ذهن السامع بكونه مجملا بحسب التفاوت والصدق اذ هو يوهم كونه مشتركا
لفظيا ومعنويا والاول يناسب اصطلاح المنطقيين والثاني اصطلاح الاصوليين ويرد على هذا التقسيم انه
خلط بين الاصطلاحين اذ سوق الكلام يدل على اجرائه على طريقة المنطقيين مع ان اصطلاحهم في ذلك
غير اصطلاحهم كما بيّنا ويمكن التوجيه بان الاصول لما لم يكن علما مستقلا بل مستحدثا فلا فرق كذلك
فلا بد ان لا يتصف وقد بيّنا انفا ان اتصاف اللفظ بالكلية والجزئية ليس لحقيقة بل بملاحظة المعنى وكل
معنى يصلح للاتصاف لذلك يصح اتصاف لفظه بها مجازا ومعنى فالضماير والموصولات على كلا القولين
فيهما يصلح للاتصاف بها لاستقلاله في المفهومية فلا معنى لقوله واما المتصف هو كل واحد من الموارد
اي فمنه ذلك لا ينافي اتصاف اللفظ باعتبار تلك الموارد كما كان كذلك كما يتصف اللفظ بها فالاولى عدم
اتصافها بها لشبهه بالحروف في الوضع لانه يمتنع اتصافه كما يظهر من قوله فلا بد ان الخ فيكون مجازا
بلا حقيقة وذلك على قسمين احدهما هو ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي من غير ان يكون له معنى حقيقي وذلك
غير ممكن اذ لا يتصور المجاز الا بالنسبة الى الحقيقة فضلا عن التحقيق فلا معنى لتحقق المجاز بلا حقيقة بهذا
المعنى اصلا والثاني هو ان يوضع اللفظ لمعنى حقيقي ولم يستعمل فيه اصلا ثم استعمل في المعنى المجازي [illegible] هذا القسم
ليس بمحال لجوازه عقلا ويرجع ذلك الى ان الحقيقة هل هي ان يكون اللفظ مستعملا بالفعل او لا كذلك

لا يتحقق الحقيقة كما يدل عليه اعتبار الاستعمال في تعريفها ام لا بل الاستعمال شرط في تحققها بل بمجرد اللفظ الوضع تحقق الحقيقة

سواء استعمل ام لا ولما كان الاغلب في الالفاظ الموضوعة هو الاستعمال فلذا اعتبر الاستعمال في حدها او نقول ان صدق

المشتق على شيء لا يقتضي صدق مبدأ الاشتقاق عليه بالفعل كما قيل وذهب الى كل منهما فريق سيجيء تحقيقه

في محله وهذا التقدير وان لم يناسبه الحروف في الوضع ولكن يناسبهما في الاستعمال فالاولى ان يقيم عدم انتفائهما

الكلية بالكلية فابداء الفرق بين المقامين غير ظاهر فتنبه   لان الاستعمال اعم ولا يخفى ان عدم الوجدان

لا يدل على عدم الوجود اذ يحتمل ان يستعملها الواضع او لازم المعنى العام مرة واحدة ثم لم يستعملها الا في الجزئيات

اما ان يتحد والمراد به ما هو اعم من الشخصي والنوعي فلا يرد خروج الالفاظ الكلية على هذا كما لا يخفى ولفظة يتحد

لا يصح لان المعنى لا يكون متحد اللفظ اذ كل معنى له الفاظ من الاسم والكنية واللقب   كما لو تعدد الواضعون

والمراد من الوضع في المشترك هو ان يكون ذلك الوضع بحيث لم يلاحظ فيه وضع سابق بوجه من الوجوه لا بالمناسبة

ولا بعدمها سواء لم يكن قبله وضع الاول اصلا او كان ولكن لم يلاحظ او كان ووجدت المناسبة لكنه لم يلاحظها

فخرج المرتجل ايضا لانه وان لم يلاحظ فيه الوضع السابق بالمناسبة لكنه يلاحظ بعدمها وهذا الفرق تكلف

كما ذكره للقسم الاول جعل مناط الفرق بين المشترك والمنقول والمرتجل هو بقاء اثر الوضع اعني الاسباق كما

في الاول وعدم بقاء ذلك كما في الاخيرين ثم اعلم انه يشترط في المشترك ان تكون الاوضاع المتعددة التي في لغة

العرب موضوعا لمعنى وفي غيرها لمعنى آخر لم يكن مشتركا كلفظ البها في لغة العرب للضياء وفي لغة العجم

للثمن واذا عرفت ذلك فاعلم انه ان اراد بتعدد الواضعين ما ذكرنا فيرد عليه انه ليس من افراد المشترك فلا يكون

الحد مطردا وان اراد به تعدد الواضع من لغة واحدة يستقيم الحد ولكن اطلاق العبارة يأبى عن ذلك

فيكون مجملا فلا يصح استعماله في الحد فان قلت الظاهر منه هو الشق الثاني لا الاول ولا ما هو اعم منهما للتبادر

او لغلبة استعماله فيه قلت ذلك ممنوع سلمنا لكنه يكون ذلك اللفظ بالنسبة الى الاول مجملا ايضا

بمعنى انه لم يعلم ان ذلك ايضا من افراد المحدود ام لا لعدم صحة السلب عنه اذ يصدق عليه ايضا تعدد

الواضعين فالحاصل انا سلمنا ان اللفظ بالنسبة الى الثاني مبين لكنه مع ذلك لا يستقيم الحد ايضا

لكونه مجملا بالنسبة الى فرد آخر فلا بد في الحدود ان يكون اللفظ مبينا من جميع الوجوه لئلا يلزم خلاف

المقصود منها اللهم الا ان يقال ان نظره هنا الى مجرد التقسيم والتصوير بوجه ما يكفي لا الى تعريف المشترك بما هو

كذلك حتى يرد عليه ما ذكرنا فتنبه   ولا ينافي ذلك الخ ولا معنى للاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفاهيم الكلية

لان المشترك هو ان يكون الموضوع له فيه متعددا لا الوضع فقط والمتعدد في الحروف هو الثاني لا الاول

وبمجرد ذلك لا يتحقق الاشتراك كما لا يخفى ويمكن التوجيه بان مراده به الموارد الجزئية ولما كان ذلك ملاحظة

ذلك

وصورة كلفظ العين مثلا موضوع في لغة العرب باوضاع متعددة فلو كان لفظ في لغة العرب ح

ذالك الافراد هو المفهوم الكلي اعني التعيين والتبعيض فلذا اسند الاشتراك اليه مشعرا بان ثبوت ذالك لا ينافي
الاشتراك كما يجوز في المشترك كون الوضع والموضوع له معا خاصا وكذالك يجوز كون الوضع عاما والموضوع له خاصا قوله
اللفظ ان استعملوا انما عدل المص عن تعريف علماء البيان وهي الكلمة المستعملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب لما فيه من ايراد
عدة الاول ان كلا من المفرد والمركب ينقسم الى الحقيقة والمجاز فلا يختص الانقسام اليهما باللفظ المفرد كما يدل عليه اثبات الوضع
النوعي في المركبات ويظهر وجهه من تعريفهم المجاز لكن تخصيص المفرد كما هو مفاد لفظ الكلمة فلا ينعكس الحد بخلاف ما اذا
جعل المقسم مطلق اللفظ كما فعله المص لانه المتناول للمفرد والمركب فان قلت انها مجاز عن مطلق اللفظ من قبيل عموم
المجاز بقرينة انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في
غير ما وضع باعتبار الهيئة التركيبية وهذا يدل على ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد اذ لا يتصور
كون المركب مجازا الا ان يكون له معنى حقيقيا فذكر الكلمة هنا اعتمادا على انه بوجود القرينة مع وضوح المراد فلا اشكال
قلت مع ان عموم المجاز في غاية الندرة ليس بصحيح لان تاخير البيان في الحدود غير جائز مطلقا وان جاز تاخير
البيان عن وقت الحاجة لان القرينة لو كانت متاخرة عن المطلب في الحدود يستلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وهو باطل مطلقا اذ وقت الحاجة فيها هو حين الخطاب وهما متحدان هنا كما لا يخفى سلمنا ذالك ولكن لا معنى للاختصاص
الكلمة بالذكر مع وضوح دلالة كلمة اللفظ على المراد للاتقال عليهما ان يكون لاهل هذا الفن اصطلاح خاص غير اصطلاح
النحويين وهو ان يكون الكلمة عندهم عبارة عن مطلق اللفظ وان كان عند الاخرين عبارة عن لفظ المفرد ونقول
ان الاصطلاح في الحقيقة والمجاز عندهم غير اصطلاح الاصوليين فيهما الا انا نقول يرجع ذالك الى ان طائفة
اذا استعملوا الالفاظ التي لها حقايق عند طائفة اخرى ولم ينصوا علينا في هذا الاستعمال لا بد لها من معان اخرى
عندهم ايضا فالحق انه مورد الشك ويتمسك باصالة عدم الحادث ولو قيل ثبوت الحادث قطعي في الجملة للعلم بان
للطائفة الثانية اصطلاحا خاصا غير اصطلاح الاولى فنقول سلمنا ذالك لكن مورد الشك هو الفرد الخاص
يعني انا نشك في حدوث الاصطلاح في هذا اللفظ الخاص لهم وان كان قطعيا في الجملة مع ان التتبع والاستقراء
يدل على ان الاختلاف بين المصطلحين انما يكون في غير الالفاظ المفردة والغالب فيها هو الموافقة بينهم واما
الجواب عن الثاني فهو ان المقصود للقوم في التعاريف هو التعبير عن مفهوم واحد معين كل بعبارة لا ان لكل اصطلاحا
فلا يرد عليه الاشكال بعدم الاطراد والانعكاس ولولا كذا فلا معنى للمناقشة في الحدود كما لا يخفى فالحاصل
ما ذكر ان اقتصارهم في بحث الحقيقة على احد القسمين وعدم تعرضهم للاخر اصلا لا يخلو عن اشكال
الا ان يقال ان البحث عن الحقيقة لما لم يكن مقصودا في ذالك الفن لم يتعرضوا فيه الا لما هو الاصل اعني الحقيقة
في المفرد وثانيا ان الاستعمال اعم من ان يكون بالقصد والشعور ام لا مع ان الحقيقة هو استعمال اللفظ بالقصد

فيكون اللفظ مجازاً موهماً لحذف المقصر وذلك لان قولك ما فيما مما اذا كنت ان تستعمل لفظ الارنا فيه مجازا
سهواً وغفلة يصدق عليه انه استعمل فيما وضع له مع انه ليس بحقيقة لعدم الاستعمال فيه بالقصد ومن حيث
انه موضوع له سلمنا انه اعم من الاستعمال بالقصد وعدمه لكن نقول مع ان ذلك لا ينافي اعتبار قيد الحيثية في الحدود لا يخلو
عن اشكال لان الظاهر من الاستعمال هو ان يكون بالقصد والروية فلعله الاستعمال فيه فيكون بالنسبة الى الفرد
النادر مجازا وان كان مبينا بالنسبة الى السابع منه ومنها ان قولهم في اصطلاح به التخاطب ان كان متعلقا
بالاستعمال فلا يطرد الحد لانتقاضه بالمجاز اذ يصدق على الصلوة مثلا اذا استعملها اهل الشرع في الدعا انها استعملت
فيما وضع في الجملة وهذا الاستعمال في اصطلاح به التخاطب مع انها مجاز فيه على هذا الاستعمال وان كان متعلقا بالوضع كما هو الظاهر
لقربه لفظا وان كان الاول قريبا في المعنى فنقول ذلك مما لا محصل له معنى لان الظرفية لا تتحقق بين الوضع والا
اصطلاح لا تحقيقا ولا تقديرا اذ الاصطلاح يحصل بمجرد ذلك الوضع لانه سابق عليه ظرف له سلمنا ذلك لكنه
ينتقض الحد ايضا تارة بالمجاز وهو ان الصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء يصدق عليها انها استعملت
فيما وضعت له الدعاء في اصطلاح به التخاطب هو اصطلاح اهل اللغة وان كان الاستعمال في غير ذلك الاصطلاح و
هو اصطلاح الشرع مع انه مجاز فيه ويمكن دفعه بان اللام في التخاطب للعهد والمراد به تخاطب المستعملين وتارة
بالمشترك اذا استعمل في احد معانيه لاجل العلاقة بينه وبين الاخر لا لكونه موضوعا له ولا ريب في كونه مجازا
مع صدق الحقيقة عليه لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ويمكن دفعه ايضا باعتبار قيد الحيثية
كما هو المشهور والمعهود في الحدود ولكن يكون ح قيده في اصطلاح به التخاطب لغوا لعدم الحاجة اليه مع امكان التفصي
عن الاشكال بدونه التي وجه لعدول المص عن تعريفهم مع ورود البحث على اختياره كلمة اللفظ عليها اذ يرد عليه ايضا
ان الموضوع في المشتقات هو الصيغات بانفسها مع قطع النظر عن المواد مع ان اللفظ هو المجموع المركب من المادة وا
الهيئة ولا يصدق عليها انفرادا انها لفظ فلا يكون الحد منعكسا ايضا لكنا نقول وهو اعم مما يتلفظ به بنفسه وما
لا يمكن الا التلفظ به الا ان يكون عارضا لشئ فيصدق على الهيئة ايضا انها لفظ لكنه لا بنفسه بل من حيث
عروضه لشئ آخر اعني المادة ثم يرد على المص ان لا يحسن التصريح بقيد الحيثية في الحدود لان سبق الذهن اليه لكونه
مشهورا ومعهودا فيها سيما فيما يتعلق الحكم بالوصف كما فيما نحن فيه لمقام ولكن ذلك لا يوجب انتقاض الحد
لا طردا ولا عكسا وهذا القدر كاف في حسن العدول عنه لخلاف ما اوردناه على تعريفهم فانه كان موجبا لانتقاض
الحد كما قررنا مع ان المطلوب في الحدود هو الاختصار وما ذكره المص اخصر وقيد الحيثية ليس جزءا للحد بل
صرح به بكونه مما لا بد منه في الحدود لئلا يغفل عنه وايماء الى عدم امكان التفصي عن النقض المذكور الا
به وهو في الحقيقة تفسير لما هو معتبر فيه وتوضيح له لا انه قيد آخر خارج من الحد فتدبر وبقي هنا اشكال فتذكر

ويلزم منه انتقاض حد المجاز ايضا طردا

الوارد على كلا التعريفين وهو ان كلمة ما مثلا سواء موصولة او موصوفة لا ريب في افادتها الى ظاهر العموم ولكن ذلك يحتمل ان يكون استغراقيا او مجموعيا او بدليا واما على الاول كما هو الظاهر يلزم انتقاض الحد عكسا بالمشترك اذا استعمل في احد معانيه اذ لا يصدق عليه انه لفظ استعمل في جميع ما وضع له بل في واحد منها مع انه حقيقة واذا لم يكن حقيقة يلزم ان يكون مجازا لعدم الواسطة بينهما فينتقض حد المجاز ايضا طردا واما على الثاني يلزم انتقاض الحدان طردا وعكسا وهو اخس من الاول كما لا يخفى واما على الثالث وهو على فرض تسليم الدليل ان يكون المراد منها للفظ نفس الطبيعة لا بشرط لا

شرط الوحدة

فح يصدق على الواحد والاثنين اذ التبادر على هذا التقدير بحسب تحققها في ضمن الافراد لا بحسب الوحدات والثاني هو ان يكون المراد به الماهية بشرط الوحدة غير معينة فعلى هذا يكون التبادر بين الوحدات لا الافراد فلا يصدق على الاثنين و اما على الاول يلزم ايضا انتقاض الحد طردا بالمشترك لو استعمل في اكثر من معنى واحد اذ يصدق عليه الحد مع انه ليس بحقيقة كما هو المشهور بين الاصوليين اذ المراد بالاستعمال هو الاستعمال الصحيح لا المطلق واما على الثاني يستقيم الحد على المذهب الحق وان لا يستقيم بالنسبة الى من يمنع جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بل يجوز كما السيد المرتضى وكثير من العامة ثم اعلم ان المراد بالوضع في الحد هو ما يعم الشخصي والنوعي اعني تخصيص الشيء بالشيء بنفسه وهو بهذا المعنى لا يصدق على وضع المجازات وان كان للمجاز وضعا نوعيا ايضا لكن ليس بنفسه وقد يطلق ويراد تخصيص شيء بشيء بواسطة العلاقة المصححة وهو بهذا المعنى يختص على المجاز فعلى هذا يندفع ما اورد على الحد بانه لو اريد بالوضع الشخصي لا يستقيم الحد عكسا لخروج المشتقات والمركبات عنه لان لها ايضا وضعا نوعيا حقيقيا ولو اريد به النوعي يلزم خروج اكثر افراد المحدود عنه ودخول المجازات حينئذ فيه فح يلزم انتقاض الحدان طردا وعكسا ولو اريد به كلا الوضعين معا يلزم الانتقاض طردا فقط لدخول المجاز فيه ولا يبقى له فرد اصلا ولا يخفى ايضا ان قيد الحيثية في الحد لو كان قيدا للوضع حتى يكون حينئذ تعليلية للاستعمال كما يظهر من كلام السيد المحقق النحرير لا يستقيم الحد ايضا ولا يدفع النقض المذكور ايضا اذ يصدق على الصلوة ايضا فيما اذا استعملها الشارع في الدعاء مجازا انها لفظ استعمل فيما وضع له في اصطلاح اهل اللغة من حيث انه موضوع له ولم يكن بهذا الاستعمال مستعملة فيه حقيقة ولو قلنا بان الظاهر من المشتق هو كونه في الحال الحاضر مع انه يظهر من كلام المحقق خلافه وعدم صحة رفع النقض ايضا فيما اذا استعملت في اصطلاح اهل اللغة في ذلك كما في مع انه لا معنى لكون الحيثية تعليلية اذ الظاهر من العلة هو ان تكون تامة وان اطلق على غيرها ايضا كالمعدات لكنه خلاف الظاهر والوضع ليس علة للاستعمال بنفسه بل هو مصحح له ومجرد ذلك لا يلزم تحقق الاستعمال بل يجب انضمام الارادة اليه وهي جزء آخر للعلة بل المقتضي في الحقيقة هو الارادة والوضع ليس الا مرجحا ومصححا له والظاهر مجرد تعليق الحكم بهذا الوصف يشعر بالعلية ولا يحتاج الى اعتبار امر على ان ذلك غير كاف بل يجب اعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ايضا لا بد ما يعتبر في الاستعمال فانه ح لا يحتاج الى اعتباره في الوضع كما لا يخفى واما لو كانت الحيثية قيدا للاستعمال حتى يكون

تقييدية كما هو الظاهر واقرب الى الذهن بالنسبة الى الاول لكن مع ذلك ايضا لا يستقيم الحد ولا يندفع النقض
الذان احدهما بالنسبة الى الاصطلاحين والثاني بالنسبة الى اصطلاح واحد اذ يصدق على كلمة الصلوة والمشترك
اذا استعمل في الدعا او في احد معانيه انه لفظ استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك في الجملة يعني بالنسبة الى اصطلاح
اخر او وقت اخر اذ لو فرض ذلك الاستعمال في الاخر بالنسبة الى استعمال شخص اخر فلا بد من اعتبار الاستعمال الشخصي في الحد
حتى يستقيم وبدونه ينتقض ولا يسلم عن النقض قطعا او القول بان الموضوع والمستعمل هو اشخاص الالفاظ لا انواعها
ومع ذلك لا بد من اعتبار الحيثية ايضا لان الدور كاف بنفسه كما زعمه ذلك المحقق اذ قال لا استغنى بذلك من
اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات دون الاعتبار انتهى الا ان يقال ان مراده
منه هو الاستغناء عن اعتباره في الاستعمال فقط لا مطلقا حتى في الوضع ايضا بل ذلك مما لا بد منه كما هو المشهور لكن يرد
عليه انه لو استعمل اللفظ الشخص في معناه الحقيقي والمجازي معا لو قلنا بجوازه وجعل القرينة دالة على معنى المجازي كما في الكناية
لا صارفة فيصدق عليه انه استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك مع انه مجاز ايضا فلا يكون المغايرة بينهما بالذات
بل باعتبار الحيثية في اعتبارها في الاستعمال ايضا لازم لكن الاولى ان بنائه على عدم جوازه او ان مجرد الجواز لا يستلزم
الاستعمال كما لا يخفى فتامل بخلاف ما اذا اعتبر الاستعمال الشخصي فانه لا يرد النقض بما ذكره لان المستعمل وان كان لفظا
شخصيا واحدا لكن الاستعمال متعدد احدهما متغاير عن الاخر بالذات كما لا يخفى **قوله** من حيث هو كذلك الاولى عدم التوجه
لهذا القيد لشهرته في الحدود مع كون الاستعمال مطلقا فيما الا ان يقال ان ذلك لحسن المقابلة لتعريف المشهور لئلا يكون
بدلا عن قيد في اصطلاح به التخاطب **قوله** فحقيقة الحقيقة في اللغة فعيلة من الحق وهو الثابت اذ مقابلة الباطل
هو المعدوم فيكون الحق هو الثابت ويقال الحق لدائم الثبوت وللواجب وللقول المطابق للواقع اذا نسب
الواقع اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق والفعيل يأتي بمعنى الفاعل كالعليم والرحيم وبمعنى المفعول كالقتيل
والجريح فان عنى هنا الاول كان معنا الحقيقة الثابتة وان عنى الثاني كان معناها مثبتة والتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية الصرفة فلا يرد شئ اكيله **قوله** لعلاقة هذا القيد لاخراج الغلط عن الحد لانه لفظ استعمل في غير ما وضع
لكن لا لعلاقة ثم لا يخفى ان الاولى ذكر للعلاقة مكان لعلاقة لئلا يكون اشارة الى العلائق المعهودة التي ذكرت في علم
البيان اذ استعمال اللفظ في غير ما وضع لمجرد العلاقة ليس بمجاز بل يجب ان يكون العلاقة علاقة معتبرة كما
المشابهة وغير ذلك مما قد ذكر في محله **قوله** مجاز وهو مفعل من الجواز اعني التعدي والعبور وقد يقال الجواز
في مقابل الوجوب والامتناع وهو في الحقيقة راجع الى الاول فان غير الواجب والممتنع متردد بينهما كالممكن مثلا
فانه يصير واجبا لوجود علته ممتنعا لعدمها ولسمي اللفظ مجازا لكونه متعديا عن معناه الحقيقي الى معناه المجازي
فكانه جاز موضعه ثم اعلم ان عبارات القوم قد اختلف في تعريف الحقيقة والمجاز والامر فيه هين لان المراد بين لكن

المستفاد منها ان اللفظ الموضوع لا يتصف بالحقيقة ولا بالمجاز قبل الاستعمال لان معظم فوائد الوضع هو ذلك
قوله وفي معنى الوضع ولما كان وضع التخصيص خارجا عن تعريف الوضع على المشهور قال وفي معنى الوضع اي في حكمه لئلا يكون
خارجا عن تعريف الحقيقة مع ان الغالب في الحقائق الشرعية التي المقصد الاقصى معرفتها هو الوضع التخصيصي قوله ينقسم
الى اللغوية اعلم ان الاعلام الشخصية كزيد وبكر وعمرو لا تتصف بالحقيقة والمجاز اما الاول فلان الوضع فيها ليس
من الواضع اللغوي فان زيدا مثلا لا يضعه واضع اللغة للمسمى بل يضعه والداه والوضع في الحقيقة اللغوية لا بد ان يستند
الى واضع اللغة واما الثاني فلان الاستعمال في غير معانيها ليس باعتبار المناسبة للمعنى اللغوي ولعل مراد من قال
بعدم اتصافها بالحقيقة والمجاز هو ذلك والا فلا وجه لنفي كونها حقايق في معانيها المستعملة هي فيها لصدق تعريف
الحقيقة عليها وحكي عن بعض ودعوى اتصافها بالمجازية ولعل الوجه فيه ان اكثرها منقول عن اللغة الى معانيها المتعارفة
وفيه نظر لان ذلك لا يستلزم كونها مجازات بالنسبة الى معانيها العرفية لا مطلقا كما هو المراد من قول ذلك القائل
قوله وان كان استعماله فيه ان الشهرة ناشية من كثرة الاستعمال ومع قطع النظر عنها فلا وجه لكثرة الاستعمال اكثر
نعم لو كانت منشأ الشهرة كثرة الوجود لا الاستعمال فالعبارة صحيحة لكنه لا وجه لنفي الترجيح مطلقا لانه كما يحصل
الرجحان بسبب الشهرة الى اصله من كثرة الوجود وكذلك يحصل بسبب ما حصل من كثرة الاستعمال بل ذلك اكثر فتدبر ثم لا يخفى ان الحق
في المجاز المشهور التفصيل ولا وجه للاختلاف فيه واحداث الاقوال الثلثة كما يظهر من تتبع كلمات القوم لان
الشهرة تدريجي الحصول بعد ان استعمل اللفظ اولا في معنى المجاز النقص استعماله في الحقيقة في الحقيقة متعينة
فلا وجه للقولين الاخيرين ثم يصير مساويا لها في التبادر من اللفظ وعدمه في تعيين الحمل بالتوقف فلا معنى ايضا للتعيين
الى حد اخر ثم يصير زيد فيكون مجازا مشهورا ويترجح الى الحقيقة في تعيين المعنى المعنى المجازي ثم يصير الاستعمال بحيث يتبادر
المعنى المجازي مع تجرد المعنى الحقيقي فيكون حقيقة كما صرح به المص قوله اعلم ان المعاهد اه ولا يخفى ان هذا مبني على بطلان
اثبات اللغة بالعقل وكون الدلالة مستندة الى ذوات الالفاظ واما الثاني فلما تقرر في محله واما الاول فلان
العقل من شانه الادراك الكليات او الجزئيات المجردة عن المواد والخصائص من الامور الجزئية التوقيفية ولا يمكن
ادراكها الا بالتنصيص او التردد او بالعلائم والعقل لا يدركها الا بمعونة الالات ولذا لا يجري اصالة العدم
في ماهيات العبادات ونحوها لا بد من التنصيص نعم ربما يتمسكون باصالة العدم في بعض الموارد كما اذا شك
في كون الشيء شرطا او جزءا او مانعا او حادثا ولكنه هذا ليس لاثبات اصل الوضع بالعقل بل هو دليل على عدم وجود
هذه الاحتمالات التي امور كلية نعم بعد دفع ما ذكر بتعيين شيء من باب تحقق الاجماع على عدم غيره وكونه مختصا
بالمدلولية يلزم عن ذلك النفي فالثابت بهذا الاصل حقيقة هو الاختصاص لا كونه موضوعا له وهذا ايضا من جهة
ضرورة ابتناء العمل على شيء ظاهرا الا بان العلم بالتعيين والاختصاص الواقعي الذي لا يجري فيه الاعتبار

اللغوية

الاعتبار العقلي والدليل الاستدلال والافتتان في امر الدين والمعاش مع ان التمسك باصل العدم فيما فيما اذا لزم تعدد حادث زائد
وفيما نحن فيه لا وجه له لان الوضع حادث يقينا وهو امر واحد سواء كان الموضوع بسيطا او مركبا قليل الاجزاء او كثير الاجزاء
والدليل من القول بكون الوضع للاكثر وجود حادث آخر فان الاجزاء بمنزلة امر واحد مجتمع في الوجود كالمعجون المركب من ثلثة اجزاء
او زائدا عليها فلا يجوز القول بان الاصل عدم كونه زائدا لان الدليل من زيادة الاجزاء زيادة الحوادث والدليل كون الوضع فيه بالاثنين
خبر ثلثين وكذا نعم فيما يوجد قليلا قليلا على سبيل التدريج يمكن اجراء الاصل فيه بالنسبة الى المشكوك فيه لانها موجودات متعاقبة
وحوادث متعددة واما ما حكي عن اكثر الشافعية والحنفية من اثبات اللغة بالقياس تمسكا بالدوران كما في الخمر وان العرب
انما يسمون بالانسان والفرس من كان في زمانهم وما وجد في ذلك الزمان ثم نحن طردنا الاسم لما وجد في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول مدفوع بان الدوران لو سلم فهو مثبت للحكم لا لصدق الاسم على سكر آخر ايضا لان دوران الحكم مدار العلة
لا يستلزم دوران الاسم مداره بل هو مختص بمورد الاطلاق والصدق وهو ماء العنب خاصة ولو قلنا بكون الموضوع
له مركبا منه ومن هذه الكيفية اعني الاسكار لا يستلزم صدق الاسم بكل سكر ايضا لانتفاء المركب بانتفاء احد اجزائه فتم واما
الانسان ونحوه فهو موضوع للكلي الموجود في كل زمان وكذا احوال سائر الجزئيات المحكوم عليها بالكليات مثل رفع الفاعل
وغيره **قوله** تنصيصهم بان اللفظ ويعلم ذلك بنقل اهل اللسان او غيرهم منهم بالتواتر او بالتسامع والتظافر كما في لفظ الارض
والسماء مقدما على الرجوع الى الكتب اللغوية لتقدم تقدم وجدانه على وجدان الغير لكثرة احتمال الخطاء في الغير من جهة عدم
بذل الجهد في الفحص والوجدان هذا اذا لم يكن كلام اهل اللغة من باب الاخبار عن الواضع بل من باب الاخبار عن تتبع موارد
استعمال اهل اللسان ومحاوراتهم وفهمهم والا فهذا ايضا يفيد القطع او الظن الاقوى مثل الرجوع الى اهل اللسان نعم لو كان
الامر من قبيل الثاني فلا يجوز الرجوع اليه مع التمكن من الرجوع اليهم لان هذا ليس تنصيصا حقيقة بل في حكمه وتقديمه
على الخبر الواحد الذي كان من اهل اللسان والخبرة مشكل فضلا عن تقديمه على الرجوع الى اهل اللسان هذا اذا تمكن من الرجوع اليهم
والا فالطريق منحصر فيه مع الامكان والا فلا بد من الرجوع الى سائر العلامات ثم التظافر والتسامع وان كان
في حكم التنصيص ايضا لا تنصيصا حقيقة ولكنه اقوى من الرجوع الى الكتب المخبرة عن موارد الاستعمال وان وصل
ذلك الى حد التواتر لان هذا مخبر عن الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز بخلاف ذلك وبالجملة التنصيص غير
منحصر في المطابق الشفاهي بان يكون صدر من الواضع نفسه مع انه غير ممكن على القول بان الواضع هو الله بل هو اعم منه
ومن النقل عن الواضع او الاستعمال لان هذا ايضا في حكم التنصيص سواء كان بالتواتر او بالتظافر او بالتكاتب في
الدفاتر او باخبار الاحاد اذا كانت المخبرين من اهل الخبرة وان كان بعضها اقوى من بعض آخر بحسب الاعتبار
فان قلت التبادر ايضا في حكم التنصيص فلا وجه لجعله علامة على حدة لان تتبع موارد الاستعمال وفهم التبادر
مثل الرجوع الى الكتب اللغوية وفهم المعاني اللغوية قلت ان اردت من كونه في حكم التنصيص ان التبادر ايضا

كاشف

كاشف عن الوضع كالتنصيص هذا مسلم بل لا اختصاص به لكون العلائم كذالك ولكن هذا لا يستلزم كونه من سنخ التنصيص وكونها علامة واحدة لان طريق الكشف في كل منها غير الآخر وان اردت منه ان التبادر كاشف عن التنصيص ومن سنخه كالنقل والكتابة ثم لان التنصيص الحقيقي وهو من سنخه وليس شيء غير التنصيص حتى يكون ذالك ايضا علامة اخرى فتدبر **قوله** وان استعماله فيه خلاف فلا يخفى ان هذا اذا لم يتعين الحقيقة لا بالتنصيص ولا بغيره واما اذا حصل العلم بالوضع بالتنصيص فح لا يحتاج الى تنصيص آخر لان ذالك التنصيص تنصيص ايضا بكونه مجازا في غيره بالدلالة الالتزامية ولكن هذا اذا كان التنصيص بالحقيقة على وجه الاختصاص والحصر والا فلا يكون غيره مجازا مطلقا لاحتمال الاشتراك بخلاف التنصيص بالمجاز او لا لانه لا يستلزم التنصيص بالحقيقة بل لا بد من تنصيص آخر وبالجملة الحكم بانه لا يكفي في تشخيص الحقيقة والمجاز بالنسبة الى مورد واحد كما هو ظاهر عبارة المصنف من التنصيص على الاطلاق فليس كما ينبغي فتدبر التبادر واعلم ان التبادر على قسمين التبادر الحقيقي وهو ما كان منشأه الوضع لا غير والثاني التبادر الاطلاقي وهو ما كان منشأه الوضع لا غير والثاني التبادر الاطلاقي وهو ما كان منشأه غلبة الاستعمال والاطلاق والتحقيق هو ان من تتبع موارد استعمالاتهم فلا يخلو اما ان يعلم ان هذا التبادر مستند الى حاق اللفظ لا غير او يعلم انه ليس كذالك بل منشأه هو الغلبة الخارجية او لا يعلم شيئا منهما فعلى الاول يعرف ان اللفظ المذكور موضوع للمعنى المذكور لان انسياق المعنى الى الذهن امر حادث لا بد له من علة وليس هذا ذات اللفظ بناء على بطلان كون الدلالة ذاتية فتعين كونه امرا آخر فهو اما داخل او خارج والمفروض انتفاء الثاني فانحصر الامر في الوضع الذي هو داخل فيكون فيكون التبادر هنا كاشفا عن الوضع وعلامة له قطعا وعلى الثاني لا يعتمد على التبادر لاستناده الى علة اخرى غير الوضع فهو هنا ليس علامة له جلا واما على الثالث فيلاحظ ان ذالك التبادر الذي لا يعلم ان منشأه هل هو الوضع او الشهرة هل هو معارض بما هو اقوى منه كعدم صحة السلب ام لا فعلى الاول الحكم بكونه اطلاقيا كما اذا اطلق لفظ النقد وفهم منه الرائج ولا يعلم ان منشأ هذا التبادر ماذا فمقتضى ذالك وان كان كونه حقيقة في الرائج ومجازا في الزيف لكنه معارض بعدم صحة السلب النقد عن الزيف يعني انه لو قيل انه ليس بنقد حكم بعدم صحته فمقتضى ذالك كونه حقيقة فيهما ايضا لكن بطريق الاشتراك المعنوي لرجحانه على الاشتراك اللفظي ولما كان ذالك اقوى من التبادر لتخلف مقتضاه كثيرا وعدم تخلف مقتضى عدم صحة السلب الاثنا دافع فيكون هذا بالنسبة الى مقتضاه كالنص والتبادر فيه كالظاهر والنص مقدم على الظاهر عند التعارض فيعمل بمقتضاه ويحكم بان التبادر المذكور اطلاقي وعلى الثاني يحكم بان التبادر المذكور ايضا حقيقي بناء على ان الاصل في التبادر هو ان يكون حقيقيا لغلبته بالنسبة الى الاطلاقي لان الاصل عدم القرينة فتعين ان يكون سبب التبادر هو الوضع لان القرينة الحالية ايضا منتفية كما لا يخفى وايضا لو قلنا بكون التبادر معلولا للوضع يلزم حادث واحد وان كان من جهة الشهرة يلزم حدوث امر زائد وهو الكثرة

الموجبة للاشتباه وان كان اصل التقدم الغلبة معلوما لكن نفينا بالاصل فظهر مما ذكرنا ان التبادر علامة الحقيقة فى
صورتين احديهما طريق قطعى والاخرى طريق ظنى حاصل من العمل بالاصل الاجتهادى فان هذا اثبات اللغة بالرأى
قياسه قلت اولا ان مقتضى الاصل ليس الا نفى احتمال الغير لا اثبات الموضوع له ثانيا انا لا نسلم عدم جواز اجتماع اثبات
اللغة بالرأى مطلقا فان الممنوع هو اثبات كون اللفظ المخصوص موضوعا لمعنى مخصوص من بين المحتملات مع التساوى بينها
فيه من جهة انه لا يدرك الجزئيات وما اثبات ان المتبادر المعلوم تبادره بالوجدان موضوعا له لاصالة عدم
استناد تبادره الى الغير للاجراء الاصل فى هذا الغير هو العدم فهو غير محتمل بل لولاه لحصل الجزم لدلالة الفهم الاول وسلم تحقق
والحاصل ان العقل هنا ليس مستقلا فى اثبات اللغة بل المثبت حقيقة هو التبادر لكن بانضمام ذلك الاصل وهذا مما
لاريب فيه ثانيا انه جايز مع ان العقل لو استنبط حكما من تتبع كلمات اهل اللغة واستنده اليهم فلاشك فى كونه معتبرا
وحجة فى اثبات اللغات وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل لان اصالة عدم القرينة حاصل من الاستقراء التام و
مستنبط من النقل لان بناء كل متكلم على عدم القرينة فيما لم تظهر كما ان البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة
المجاز مع ان هذا غير لازم ايضا بل العقل ايضا لو حكم العقل بشئ على سبيل القطع فهو معتبر وان كان فى اللغات ولا يجب فى
كونه حجة استناده الى النقل والدليل اللفظى المستنبط من موارد استعمالاتهم نعم لو كان حكم العقل بمجرد الرأى
والاستحسان فهو غير معتبر فى اللغات بلا شبهة مع القطع اعم من ان يكون هذا القطع الذى كاشف عن الواقع
حصل بسبب النقل او من الخارج فتأمل ولذا لا يضر لنا ثبوت خلافه فى نفس الامر كما كون للفظ مجاز الحب الواقع
فيما حكم العقل بكونه حقيقة فيه فان قلت لو كان التبادر الحقيقى معلولا للوضع وكاشفا عنه فيجب عدم
تخلفه عن الوضع لامتناع تخلف المعلول عن العلة مع انه قد يتخلف عنه كما فى المطلقات بالنسبة الى الافراد
النادرة والمجاز المشهور بالنسبة الى المعنى الحقيقى الا ترى ان العلماء يتمسكون فى اثبات ان المطلق حقيقة
بالنسبة الى الافراد النادرة بعدم صحة السلب ولم نقل احد فيه بالتبادر بالنسبة الى النادرة فالوضع فى
كل منهما ثابت مع عدم التبادر قلت اولا انا لا نسلم ان هذا لم يكن مانع وانما مع وجود المانع فالتخلف لا يضر كما يشهد
على ذلك الاية الشريفة الدالة على تخلف الاحراق عن النار لقوله تعالى يا نار كونى بردا وسلاما على ابراهيم
لدلالة الفهم منه هو ان النار مع كونه نارا تخلف عنه الاحراق لان المقتضى ايضا اعنى النار غير موجود كما قيل
مع ان انتفاء التبادر بالنسبة الى الافراد النادرة انما هو مع ملاحظة الشهرة والشيوع واما مع قطع النظر
عنها فلا شك ان المتبادر من حاق اللفظ بحسب الوضع هو جميع الافراد سواء كان شايعا او نادرا الا ترى
انهم قد صرحوا بان اللفظ المستعمل فى غير ما وضع مع كونه مجازا ومقترنا بالقرينة يدل ايضا على المعنى الحقيقى
كلفظ الاسد مثلا فى قولك رايت اسدا يرمى فانه يدل فى حيث المكالمة ايضا مع معناه الحقيقى لكن القرينة

صارفة عنه والا وجه لكونها صارفة وكذا حال اللفظ له حيثما صار مجازا مشهورا نعم الشهرة لما كانت موجبة
لخفاء التبادر بالوضع وضعفه لا زواله لم يتمسكوا به في اثبات كون الافراد النادرة معنا حقيقيا ايضا واما
اللفظ الداخل وطبعه مع عدم ملاحظة الشيوع فلا شك في تحقق التبادر بالنسبة اليها ايضا وثانيا ان عدم التخلف
انما هو في العلل الوجودية واما في العلل الاعتبارية فهو ليس بمحض ولا شك ان الوضع ليس علة حقيقية والا
فلا وجه لكونه علة لمعلولات عديدة مثل التبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك لانه كما تواردت العلل على
معلول واحد غير جائز وكذا توارد العلة الواحدة على معلولات متعددة كما بين في محله وثالثا ان ما لا ذكر
والعلامة يجب فيها الاطراد لا الانعكاس بمعنى ان كلما تحقق العلامة يجب تحقق ذيها واما عكس ذلك فلو وجب
لزم ان لا يجوز وجود ذي العلامة وكونه معلوما بعلامة اخرى من غير وجود تلك العلامة والحاصل ان التبادر
مثلا كلما تحقق فلا بد من تحقق الوضع لا انه يجب تحقق التبادر ايضا كلما تحقق الوضع منه فان قلت
على هذا الجواب يكون علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لكن المجاز المجاز كالمطلق على قول لا تبادر فيه
بالنسبة الى الافراد النادرة مع كونه حقيقة فيها قلت اولا ان ذلك عدم التبادر الاطلاقي وليس مثلا
علامة المجاز بل علامته عدم التبادر الوضعي وذلك غير ثابت هنا لتبادر النادرة بحسب الوضع الاصلي كما ذكرنا ولو
لم تكن متبادرة بعد حصول هذه الشيوع والتبادر الاطلاقي لا صحابها واخفائها تحت شعاع هذا الشايع بل الحق
هنا بحسب الواقع هو الاجتماع وثانيا ان المراد من لزوم الاطراد في العلايم بل في جميع قواعد اللفظية كونها متحققة
في اكثر الموارد واغلبها لا عدم التخلف اصلا فلا شك ان الاغلب في عدم التبادر كونه علامة للمجاز سيما على
القول بعدم وجود المجاز المشهور هذا اذا قلنا بكون المجاز المشهور عبارة عن الراجح على الحقيقة واما لو جعل اعم منه
والمساوي لها في الاستعمال الفهم من اللفظ في لا يحتاج الى هذا الجواب لتحقق التبادر بالنسبة الى كل من المعنى ا
الحقيقي والمجازي لكن في كل منهما من جهة اخرى ولا وجود لعدم التبادر بالنسبة الى المعنى الحقيقي بل هو
متحقق بالنسبة الى المعنى المجازي وهو المطلق وكذا المطلق لو قلنا بكون الشيوع فيه موجبا للاجمال لا لانصراف
اللفظ الى الافراد ان يعتد اذ كل من الشايع والنادر متبادر من اللفظ لكن الشايع اجمع فيه التبادر
فعلى هذا يرجع كل من التبادر المذكورين الى ما هو نظير المشترك ويشتركان في الحكم ويعرف منه اشكال المشترك
الوارد عليهما وعلى المشترك وهو ان المراد من التبادر هو كون المعنى الموضوع له بنفسه متبادرا من اللفظ من
غير انضمام شيء به في الانفهام والا لم يكن علامة للوضع بما هو لان اللفظ قد وضع للمعنى الحقيقي
وحده لا مع الانضمام فلا بد من ان يكون علامة ايضا بحسب ذلك والا لم يكن فرقا بين المعنى المركب
والمتعدد الاوضاع والجواب عنه اولا ان انفهام المعنى الحقيقي فقط ناش من الوضع وان انفهام غيره

آخر

في المفهومية فهو ليس من جهة التبادر الوضعي بل من جهة التعدد في الوضع والحاصل ان المعنى المتبادر مركب
من امرين وكل منهما مستند الى علة غير علة الاخر لان المجموع معلول ومسبب من الوضع متعدد مع ان كلا من المعاني متبادر
وحده بحسب الوضع لكن دفعة واحدة لا تدريجا لان التبادرات جميعا في زمن مجتمعة في الوجود لعدم امكان التعاقب
والتعدد بينها بعد العلم بالاوضاع وان جهل الوضع تدريجا نعم لو حصل العلم لكل شخص بوضع واحد مغاير للوضع ا
المعلوم لصاحبه فيتبادر كل معنى بنفسه من اللفظ عند الاطلاق لكن لكل واحد منها لكل واحد منهما توزيعا هذا اذا كانوا
حاضرين في محل الخطاب فالتبادر ح متعدد مع الاجتماع ويمكن التعاقب ايضا فيما اذا سمع اللفظ كل منهم بعد
سماع الاخر باطلاق واحد او باطلاقات متعددة وثانيا ان العلامة عبارة عما حصل العلم بها من العلم بها
مطلقا لا ان يكون مشروطا بعدم العلم لشيء اخر منافية مع ان هذا الاشكال لا يرد على المطلق لكون الوضع
الوضع هناك واحدا والموضوع له ايضا واحدا في نفسه ومتعددا بحسب الافراد فمقتضى الوضع هنا تبادر المجموع دفعة
لكون الوضع لها دفعة فان قلت لا يمكن اثبات الوضع في المشترك بهذا التبادر اذ لا يجوز استعمال المشترك خاليا
عن القرينة في المحاورات ومع القرينة لم يحصل التبادر ولم يمكن تشخيصه الا بعد العلم بالوضع وهو ليس علامة للوضع بل
الوضع علامة له والا فلزم الدور كما قيل وكذا التبادر ان حصل من الغالب في ضمن المحاورات لا يمكن العلم
بالوضع في المشترك باعتبار هذه العلامة لعدم التمكن على ذلك بتتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم كما لا يخفى على
المتامل قلت اولا ان التبادر في المشتركات بالنسبة الى معانيها حاصل للعالمين باوضاعها من حاق
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن المعينة وان لم يمكن للجاهل تشخيص ذلك التبادر من التتبع لكون اللفظ مقرونا
بالقرينة في موارد الاستعمال ولكنه لم نشترط في كون العلامة علامة العلم بها بل هي عبارة عما يحصل العلم بما حصل
العلم بها وثانيا انه يمكن تحصيل هذا التبادر بانه لو قال احد مخاطبا للحاضرين في مجلس الخطاب ائتوني
بعين من غير ذكر قرينة متصلة اعتمادا بقرينة منفصلة خفية واتى كل منهم بشيء من معانيه غير ما اوتي به
الاخر ليحصل العلم للجاهل بكون اللفظ مشتركا بينها او لا غلط وجه لذلك مع وحدة اللفظ واما احتمال
الاشتباه في اللفظ مثل لفظ جلو وجيلو يدفعه التتبع واستقراء الموارد وكذا اذا نقل الى الغائبين لفظ
مجمل بالعرض لحذف القرينة وسقوطها وتبين بالذات ح ايضا تحصيل العلم بالتبادر من اتيانهم بجميع المحتملات
واما احتمال كون الموضوع له هو المركب لا كل واحد يدفعه ترديدهم وتاملهم او لا عند سماع اللفظ سيما
اذا كان بين المعاني تناقض وتنافر هذا كله لو لم نقل بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد والا
فلا احتياج الى ما ذكر لانا رأينا ترديدهم عند اطلاق اللفظ مجردا عن القرينة لعدم حضور وقت الحاجة ثم
اتيانهم باشياء عديدة بعد ذكر القرينة علمنا كونه موضوعا لكل منها اذ لا يجوز استعمال اللفظ في مجازات

المجموع

متعددة منه استعمال اسد في رجل شجاع وفرس شجاع لجكث استعمال واحد لحصول التناقض من تعيين القرينة في كل منهما واما
لو كانت القرينة قرينة واحدة دالة على ارادتهما معا فح يكون مستعملا واحدا للمجازين مع انه التردد قبل الاتيان بالقرينة في
معاني اللفظ باي شيء كونه مجازا ولا يبقى بعد ذلك مثل الاصل المصرح في اللفظ في مجاز المشهور ومطلق على قول فيهما كما ان
ذلك فيهما ناش عن غلبة الاستعمال وشيوعه لا من تعدد الوضع وكذا الكثرة هنا لانا نقول سلمنا ذلك لكنه ندفعه بان الاصل
في التبادر كونه وضعيا لا اطلاقيا كما بينه سابقا ولكنه نسلم الاصم بان هذا لا يثبت الاشتراك اللفظي لاحتمال
كونه مشتركا معنويا مع كونه راجحا عليه فلا يكون التعارض اللهم الا ان يحصل العلم به من الخارج باخبار الجماعة الامين
او بالتخالف وعدم التماثل بين المعاني فتأمل وظهر بما ذكرنا جواب ما قيل في الفاظ الحقايق في ضمن المجازات ايضا على انه اذا حصل
التبادر في حال الانفراد مجردا عن القرينة فيحكم بثبوته عند الاقتران بها ايضا ولا يحتاج الى تبادر آخر وان كان هذا
التبادر بالنسبة الى اهل الاصطلاح بعد العلم بالوضع وهذا لا يستلزم الدور ايضا لان هذا لازم لو قلنا به في
اثبات اصل التبادر وان بعد تحقق التبادر وكونه كاشفا عن الوضع لا يحتاج الى اعمال هذه العلامة للزوم تحصيل الحاصل ولكنه
هذا ايضا لا ينافي كونها علامة بالفعل وان لم يكن كاشفا عن الوضع بالفعل فتأمل **قوله** كان تبادر الغير قد عرفت مما حققنا
سابقا ان عدم التبادر كاف في كونه علامة للمجاز لان عدم المعلول يدل على عدم العلة بعد العلم بانتفاء المانع كالشهرة
ونحو ذلك والا فلا مانع من وجود العلة وعدم تحقق المعلول لاقتضاء العلية لوجود المانع كما اشرنا اليه والممنوع هو وجود العلية
مع انتفاء المعلول لا وجود العلية فان قلت لما كانت العلايم متعددة فلا يلزم من انتفاء احدها انتفاء ذي العلامة
لجواز قيام علامة اخرى مقامها لا يخلو في ذلك بحسب المورد لان وجود احدها يكفي في تحقق ذيها فعلى هذا فنقول
ان مجرد عدم التبادر لا يستلزم كونه مجازا فهو فقط لا يكون علامة المجاز بل لا بد من العلم بانتفاء علامة اخرى ايضا
قلت وجود عدم التبادر كاشف عن عدم وجود علامة اخرى ايضا ولا يقع التخلف بينهما وبعد التسليم نقول ان
هذا لا يستلزم انه ليس علامة للمجاز بل غاية الامر حصول التعارض بين علامتي الحقيقة والمجاز فتأمل والتحقيق
في هذا المقام بحيث اندفع النقض الوارد على كون عدم التبادر علامة للمجاز بالمشترك والمجاز المشهور هو ان المعتبر
في التبادر الذي علامة للحقيقة تبادر الموضوع له لا تبادر معنى المعنى المراد لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة
لان العالم بالوضع كلما نظر باللفظ فهم المعنى بالضرورة وان صدر من الى هل من غير تحقق الارادة كما يشهد به دلالة كلام
النايم وتأتي من غير ارادة مع ان معرفة الارادة بالدلالة فلو انعكس الامر لزم الدور وما قيل من ان اللفظ لا يدل على
معناه بالذات فوجب ان يدل بالارادة مدفوع بان الحصر ممنوع لكون الدلالة بالوضع فظهر ان الحق هو قول الاكثر واما التبادر
فهو ايضا تابع للدلالة بل هو عبارة من نفس دلالة اللفظ فكما ان الدلالة غير تابعة للارادة وكذلك التبادر فالقول
بان المعتبر في التبادر هو تبادر المراد منه وان تبادر المعنى الموضوع له فاسد لما بينا آنفا مع ان المراد يتبادر هناك

الحاصل حتى لزم الدور فالحاصل ان العلامة
بعد حصولها مرة لا يحتاج الى اعمالها تارة
اخرى صح

ايضا لكن بالتبادل والترديد ولا يخفى ان هذا مرادهم نقض المشترك وغيره لا نفي مطلق التبادر كما زعم البعض ويؤيد ذلك
ما ذكره المص في آخر هذا البحث من ان مثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه لان هذا شيء الى التبادر بالنسبة
الى جميع المعاني في غير حالة حصول الشهرة وان عدم التبادر مختص بما اذا اشتهر ولا خلاف في لا اشتراطه الكثير مبنيا فتم

وان الجواب عن نحو المشهور فلان التبادر وان لم موجودا بعد حصول الشهرة لكن هذا لا يقتضي عدم نحو اصل
الوضع قبل حصول الشهرة كما اشرنا اليه سابقا ولم ينقل بثبوته مع وجود المانع ايضا مع ان الشهرة ليست مانعة مطلقا
بل موجبة لخفاء ذلك التبادر والتحقيق ان الشهرة لو وصلت الى حد تحصيل القطع بكونه مانعا فما ذكر من عدم التبادر مسلم
ولكن هذا لا يتصور الا في صورة هجر المعنى الحقيقي وحصول وضع التخصيصي بالنسبة الى المعنى المجازي فلا يرد المحذور وان
لم تصل الى ذلك الحد فكونها مانعة عن التبادر الوضعي مم للان مجرد حصول الانصراف الى المعنى المشهور لاجل
الشهرة لا يوجب عدم الانصراف الى المعنى الحقيقي بملاحظة نفس اللفظ بحسب الوضع ولا شك ان الاصل في مورد الشك
ايضا عدم المانعية لتقدم اصل المقتضي على اصل المانع مع ان الشهرة انما هي مانعة عن التبادر الاطلاقي بالنسبة الى المعنى
الحقيقي لا الوضعي وهذا الايراد ناش عن الخلط بينهما فتأمل ولو سلم جميع ذلك ايضا فنقول انا لم نجعل مجرد عدم التبادر
علامة المجاز بل هذا مشروطا بانتفاء ساير العلايم كما اشرنا اليه ولا شك انه لا يصح سلب اللفظ بحسب معناه
الحقيقي عنه في زمان تحقق الشهرة وكلا المشترك لو لم يخرج عن الوضع الى حد النقل   ان الجاهل بمصطلح هذه
ولا يخفى ان اشتراط كون التبادر علامة بانه اذا تتبع وكذا وكذا وان المتتبع لا بد ان يكون جاهلا بالاصطلاح
انما هو للفرار عن لزوم الدور على تقدير اعتبار تبادر الجاهل لنفسه وكونه علامة للوضع اذ لا بد فيه من العلم بالوضع
سابقا مع ان ذلك ايضا موقوف به فلزم الدور ولكن انت خبير بعدم لزوم هذا الاشتراط مطلقا لامكان
تبادر الجاهل علامة لنفسه من غير اعتبار تبادر العالم بالنسبة الى الجاهل للفرار عن الدور فيما اذا تحقق الحقيقة
بالوضع التخصصي فان التبادر هناك حاصل من غلبة الاطلاق الذي وصل الى حد النقل وهو غير موقوف
على العلم بالوضع حتى يلزم الدور بل بمجرد ذلك يحصل العلم بالوضع فلا يحتاج الى الرجوع الى موارد استعمالاتهم
والتتبع نعم يجب ذلك في تشخيص الوضع التخصيصي فان التبادر هنا لا يحصل الا بعد العلم بالوضع فلا اعتبار
بتبادر العالم بالنسبة الى الجاهل مع انه يمكن اثبات ذلك الوضع ايضا بتبادر الجاهل بالوضع كالاطفال
مثلا فانهم يفهمون المعاني الحقيقة عند الاطلاق ويحصل التبادر لهم من حاق اللفظ من غير ان
يعلموا الوضع ويعرفوا تخصيص تلك الالفاظ لهذه المعاني تفصيلا ثم كانوا عالمين بالوضع نوعا واجمالا
واما في خصوص موارد الاستعمال غير عالمين به فذلك من قبيل تطبيق الجزئيات بالكليات وهذا
العلم الاجمالي غير مستلزم للدور فتأمل   واما العالمون فلا يخفى ان العالم ايضا قد يحتاج الى اعمال تلك

تسليم م

العلامة

العلاقة اذا حصل له الغفلة عن الوضع بسبب قلة استعمال اللفظ في معناه الحقيقي او لعدم استعمال هذا اللفظ مطلقا او لا مثال ذلك
ثم كان محتاجا الى اعمالهما والقول بان هذا الشخص في حكم الجاهل بل جاهل في زمان الغفلة حقيقة فيدخل تحت الجاهلين
ولا يصدق عليه العالم مدفوع بان اطلاق العبارة يأبى عن ذلك لان المشتقات لم يشترط في صدقها على شيء صدق
مبدأ الاشتقاق عليه في الحال قوله انما هو من جهة اللفظ لا غير قد بينا سابقا ان هذا القسم في غاية الندرة بل لا وجود له
بالنسبة الى زمان الغيبة لقوة احتمال وجود القرينة حال الخطاب وسقوطها بعده فالتبادر غالبا انما هو التبادر المشكوك فيه
بانه هل هو تبادر الوضع او الاطلاق فعلى هذا لا يندفع الايراد المذكور بما ذكره المقدم الا بان نتمسك فيه باصالة التبادر
الحقيقي لكونه غالبا بالنسبة الى الاطلاقي وبالجملة لا يشترط في التبادر المصطلح عندهم العلم بعدم مدخلية القرينة بل عدم
العلم كاف فيه ثم الظن الى صار من اقسام الاصل قايم مقام العلم الواقعي ولولا كذا للزم انسداد باب العلم والتفهيم
والتفهم في الالفاظ لعدم التمكن من العلم بعدم القرينة حررنا هذا قوله قلت ليس كذلك اعلم ان هذا الجواب لو سلم
فهو مثبت للتفرقة بينهما لا للثمرة لان المراد مشخص ومتعين في موارد الاستعمال سواء قلنا بكون اللفظ حقيقة
في المجاز المشهور ام لا وكذا الامر بالنسبة الى المعنى الحقيقي لاحتياج الاستعمال فيه الى القرينة سواء قلنا بكون اللفظ مجازا
فيه او حقيقة هذا اذا قلنا بتقديم المجاز على الحقيقة في المجاز المشهور والا فالثمرة على القولين الاخيرين ظاهرة والتحقيق
ان المقصود من اعمال العلايم واثبات الحقايق والمجازات ليس الا تشخيص المراد وتعيين المستعمل فيه ولا شك
ان المستعمل فيه والمراد معلوم على كلا القولين في المجاز المشهور فلا فائدة على هذا التمسك بالتبادر وتشخيص الوضع
في امثال ذلك مثل المشترك والمطلق اذ المراد في كل منهما مشخص سواء قلنا بكون اللفظ حقيقة فيه او مجازا فلا ثمرة لاثبات
التبادر هنا في الاحكام وان كان موجبا للفرق بين كونه حقيقة او مجازا نعم يمكن بيان الثمرة بالنسبة الى المعنى الحقيقي في
المطلقات بانا لو قلنا بكونها مجازا مشهورا في الشايع وتردد استعمالها في النادر الى القرينة فنقول ان المطلق
بمجرد نصب القرينة على عدم ارادة الشايع فيه وعدم الاعتداد بالشهرة نحكم بكون المراد هو الجميع نادرا كان او شايعا
لان معناه الحقيقي بحسب الوضع والماهية الصادقة على النادر والشايع بالسوية والموجب لرفع اليد عنه لما
كان متحققا في الشايع بحسب الاستعمال اعني الشهرة فلذلك حكمنا بكون المراد هو الشايع فقط واما اذا نصبنا القرينة
المانعة عن تلك الشهرة المانعة عن الاستعمال في المعنى الحقيقي فلا بد من حمل اللفظ على معناه الكلي الشامل
للشايع والنادر لانتفاء المانع مع وجود المقتضي لا حمله على النادر فقط بخلاف ما لو قلنا بكونه حقيقة في الشايع
بحسب الغلبة في الاستعمال الاطلاقي بحيث صار منقولا من المعنى الاول الى الثاني لاحتياج في استعماله في النادر الى
القرينة المعينة لذلك لا الصارفة فقط فعلى هذا لا يجوز حمل المطلق بعد ذكر القرينة على المعنى الكلي بل يجب حمله
على النادر فقط وبالجملة فرق بينهما بحسب كون القرينة صارفة فقط كما في الاول او معينة ايضا كما في الثاني

فيه واما بالنسبة الى المعنى المستعمل فيه بقرينة الشهرة مع قطع النظر عن استعمال اللفظ فى الاصل فلا فائدة للتمسك بان
هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى غير المستعمل بالتبادر ومجاز فى هذا المعنى المشهور لعدم احتياج تشخيص المراد هنا الى
علائم الحقيقة والمجاز وكذا الامر فى المشترك لكونه مقرونا بالقرينة غالبا فتم **قوله** واما ثانيا والفرق بينهما ان
القرينة على الجواب الاول محتاج اليها بالنسبة الى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى لا المجازى لكفاية قرينة الشهرة
هنا واما على الثانى فهى محتاج اليها فى كل من الاستعمالين لعدم كون الشهرة قرينة بل موجبة للاجمال فقط وايضا
القرينة فى الاول صارفة فقط لحجب استعماله فى المعنى الحقيقى بخلافها فى الثانى لكونها معينة ايضا كما اشرنا
اليه سابقا **قوله** فان الذى يهلا كلام لا مدخل له فى هذا المقام لان المقصد اثبات عدم الاستلزام بين
القول بالمجاز المشهور فى المذهب وبين القول بكون الامر مجازا فى الوجوب وعدم حصول الشهرة من القرينة
المتصلة بل من المنفصلة لا دخل له فى ذلك بل هذا مناسب للقول بالاشتراك لشبهه به فى حصول الاجمال
وعدم الاقتران بالقرينة المتصلة التى هى الغالب فى المجازات **قوله** فان كثرة الاستعمال لا توجب لانكار حصول
الشهرة من ذلك كما يشهد به الوجدان اذ لا ريب فى كون غلبة الاستعمال بالنسبة الى معنى واحد مع القرينة موجبة للاجمال
فى اللفظ عند التجرد من القرينة ان لم نقل بكون الشهرة قرينة الا ترى ان السيد لو قال لعبده اشتر اللحم الغنم يوما
فيوما الى ان يصل الى حد الغلبة ثم قال اشتر اللحم فهذا اعتمادا منه بقرينة الشهرة اذ ليس للعبد الاتيان بالمعنى الحقيقى
مع ذلك الشيوع متمسكا بان من عادة السيد الاتيان بالقرينة كلما كان ارادته غير المعنى الحقيقى لان السيد
له ان يقول الى متى ياتى بالقرينة والى كم اذكر الم تعلم ان مرادى هو لحم الغنم ولا شك من ورود قول السيد
عرفا على قول العبد وتقديمه عليه وبالجملة لو لم نقل بكونها قرينة معينة للمعنى المجازى فلا اقل من كونها صارفة
عن الحقيقة وان لم نقل بذلك ايضا فلا اقل من كونها موجبة للتوقف وان لم نقل بذلك ايضا فلا اقل من
كونها موجبة لقوة احتمال وجود القرينة وسقوطها نعم فرق بين الاتيان باللفظ مع القرينة المتصلة وبين
الاتيان مع المنفصلة بالنسبة الى زمان الحضور والمشافهة عند ذكر اللفظ مجردا عن القرينة اذ
يحكم فى الاول بعدم القرينة بمجرد ذلك بخلافه فى الثانى لاحتمال اتيانه بها وكونها مختفية للمخاطب واما
بالنسبة الى زمان الغيبة لا فرق بينهما لاحتمال وجود القرينة والخفاء والسقوط فى كل منهما مع انه يلزم
على ما ذكره المصنف عدم تحقق الوضع التخصيصى والنقل بسبب كثرة الاستعمال مطلقا ولم يقل احد بالتفصيل هنا
بين المتصلة والمنفصلة على ان حصول الاجمال فى صورة الاتيان باللفظ اعتمادا بالمنفصلة
ليس من جهة الغلبة بل لاجل احتمال اعتماد المتكلم على المنفصلة وكونها خفية وان لم يصل الى
حد الشهرة اذ بمجرد استعمال اللفظ مع المنفصلة تارتين او ثلث مرات لحصل الاجمال فيه

والاجمال

عنده

عند الاطلاق وعدم ظهور القرينة المنفصلة بخلاف المتصلة اذ الاجمال في اللفظ لا يحصل معها الا
بعد حصول الشهرة وهي هنا يتحقق الا بعد استعمالات كثيرة وبالجملة الاجمال هنا ليس الا من جهة
الشهرة لا للاحتمال وجود القرينة كما في الاول قوله قوله مستعمل في الوجوب بلا قرينة ولا يخفى ان هذا لا
يستلزم كونه حقيقة فيه بكون استعمال الامر في الندب ايضا كذلك الا ان يجعل القرينة المنفصلة صارفة
في الندب ومعينة في الوجوب لكن هذا غير استعمال اللفظ بلا قرينة بل كون الدلالة بلا قرينة مع ان القرينة
في طرف الندب ايضا لفهم المراد لا للدلالة فافهم حتى تعلم المراد قوله ومطلق ذلك لا التوقف وفيه ان مطلق
عدم التوقف على القرينة ايضا لا يستلزم الحقيقة كما في الندب فان الاستعمال فيه ايضا بلا قرينة متصلة وبالجملة لا فرق
بين المقامين في كون الاستعمال بلا قرينة متوقف التفهيم على القرينة على انه نحصل الفرق باعتبار الحيثيات واما لمجرد ما ذكره
المص الفرق غير ثابت بل هو نظير المشترك ظاهرا ولا يجوز الحكم بكونه حقيقة في الوجوب فقط ومجازا في الندب
او بالعكس بل الحق هو التوقف وان قلنا بكون المجاز راجحا مع انه لا يجب علينا تشخيص الحقيقة والمجاز في هذا المقام
لعدم الفائدة فيه مع احتياج فهم كلام المعصوم الى القرينة وان لم يحتج اليها بحسب الدلالة وما ذكرنا من
الثمرة بالنسبة الى المعنى الحقيقي في المطلق انما هو فيما اذا قلنا بكون الشهرة قرينة لا موجبة للاجمال فتم حتى تفهم
هذه الدقيقة الحقيقة بان يكتب بالذهب قوله اصطلاح التخاطب وهذا اعم منه ومما هو في حكمه كما اذا حصل
العلم باتحاد المعنيين الحقيقيين في اللغتين بحسب المصداقات الخارجية ايجابا وسلبا فيما اذا علم
ان كلما يصدق عليه لفظ الماء في لغة العرب يصدق عليه لفظ آب في لغة العجم وبالعكس ثبوتا ونقيضا وعلم ان
الماء الكبريتي لا يصح سلب آب عنه في لغة العجم علم انه في لغة العرب ايضا كذلك فيعلم ان الماء في لغة العرب ايضا حقيقة
فيه وكذلك بالنسبة الى طرف السلب كما اذا علم صحة سلب آب عن الجلاب في لغة العجم علم انه في لغة العرب ايضا كذلك
فيكون لفظ الماء مجازا فيه فظهر انه يصح تعيين حقيقة الشيء ومجازه بالرجوع الى غير اصطلاح التخاطب ايضا
في مثل هذه الصورة لا مطلقا وكذلك التبادر قوله عن موارد الاستعمال هذا اذا قلنا باعتبار صحة سلب العالم
بالاصطلاح وعدمها بالنسبة الى الجاهل واما على القول بكفاية صحة السلب وعدمها عن موارد الاستعمال فيمكن ذلك بمجرد ملاحظة المعنى
في الذهن وملاحظة صحة سلب اللفظ فيه ام لا باعتبار معناه عنه وعدمها بالنسبة الى الخارج اذ المقصود تشخيص المعنى الموضوع
له او استعمل اللفظ فيه ام لا فان قلت فهم الصحة حينئذ وعدمها لا يتصور الا بالرجوع الى موارد الاستعمال قلت يلزم ح
وجوب كون صحة سلب المعاني وعدمها معتبرة لا مطلق صحة السلب وعدمها مع ان ظاهر كلامهم هو الاطلاق
وايضا لو سلم لزوم الرجوع انما هو في الجملة اعني بالنسبة الى غير مورد التشكيك لا بالنسبة اليه ايضا يعني انا اذا رجعنا
الى موارد الاستعمال علمنا الحقيقة في الجملة ابتداء بان نعلم ان اللفظ له معنى حقيقي متحقق في ضمن افراد لخصوصه

دان

سلب الجاهل نفسه كما هو الظاهر من تسليمهم الدور
ظاهرا فلا يحتاج الى اعتبار كون
صحته ح
المستعملين ح

وانه لا يصح سلبه عنها بحسب الاستعمال وامور اخر يصح سلبه عنه في الاستعمال ايضا ولكنه لا نشك في كون فرد اخر من افراد الحقيقة
بان هذا ايضا مصداق لما علم كونه ما وضع له اللفظ في الجملة ام لا في كونه موضوعا له ام لا ففيهما لا يجب الرجوع الى موارد
الاستعمال ايضا بل يعرف بعدم صحة سلب ذلك اللفظ بالمعنى الصادق على الافراد المعلومة عن الفرد المشكوك فيه كونه مصداقا
حقيقيا له وان لم نرجع الى موارد الاستعمال في هذا المورد فتنبه **قوله** والاصل في الاستعمال ومما يظهر ما فيه مما ذكرنا آنفا فعلى هذا لا بد
من زيادة هذا القيد **قوله** والحق ان الدور هنا ايضا مندفع لكن ان يقرر ان المقصود من اعمال العلائم انما هو اثبات مجرد كون
المعنى من موضوعا له او غير موضوع له وبعد ذلك نميز الحقايق والمجازات بحسب الاستعمال لان المراد من اعمالها اثبات
كون المعنى معنا حقيقيا او مجازيا يعني ان هذا الاستعمال استعمال اللفظ فيما وضع له او استعمال في غير ما وضع له وذلك لان العلامة
علامة الوضع لا الاستعمال والا فلا وجه لجعل مطلق التبادر وعدم التبادر علامتي الحقيقة والمجاز لان مجرد السبق المعنى الى
الذهن لا يستلزم الاستعمال في هذا المعنى كما في المجازات لان لفظ اسد مثلا في قولك رايت اسدا يرمي يتبادر منه معناه
الحقيقي مع عدم استعماله فيه بل لا بد في اثبات الحقيقة من التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمال لا انه يلزم لغوية حكمة الاوضاع
واصالة عدم القرينة لادعاء الضرورة اليه واما بمجرد التبادر فلا يمكن القول بان الاصل عدم القرينة مطلقا حتى بالنسبة الى القرينة
الحالية وما في حكمها كما اشتهر اذ فرق بين مقام تشخيص اصل الوضع وبين مقام تشخيص المراد والمستعمل فيه للفظ فلا يجوز
في الثاني التمسك باصالة عدم القرينة لادعاء الضرورة بخلافه في الاول وكذا بمجرد عدم التبادر لا يجوز ان يكون علامة للمجاز
اعني كون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له اذ لا بد فيه من قيد الحيثية وكذا من العلم بالعلاقة والقرينة كما سيجيء الاشارة
الى ذلك من كلام المص وكذا الامر في ساير العلائم واذا عرفت ذلك فنقول انه لا وجه لاظهار الدور في الحقيقة معقبا
الى المجاز كما يصرح به المص لان البليد اذا قلنا مثلا يكون معنا حقيقيا للاسد يعني كون الاسد موضوعا له وان
كان استعمال الاسد فيه مجازا بحسب الاعتبار الناشئ من قيد الحيثية فلا احتياج في ذلك الى العلم بان الاسد ليس
معنا حقيقيا لجواز سلبه عن البليد نعم لاحتياج اليه بحسب الاستعمال والعلم بان استعمال الاسد فيه على سبيل الحقيقة للاولي العلم
بكون هذا المعنى معنا موضوعا له بخلاف ذلك في المجاز لان الحكم بكونه المعنى معنا غير موضوع له لا يتصور الا بعد
العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية عنه وصحة السلب في الجملة لا يقتضي كونه معنا مجازيا كما في المشترك فان سلب
بعض معانيه عن بعض جائز مع انه لا يدل على كونه معنى غير موضوع له وان كان معنا مجازيا من جهة اعتبار الحيثية
وذكر القرينة نعم في الحكم بكون استعمال لفظ المشترك فيه بعنوان التجوز يكفي تحقق صحة السلب في الجملة لا في الحكم بكونه معنى
غير ما وضع له وهذا هو السر في تقريرهم الدور في المجاز بنحو الاضمار دون ذلك في الحقيقة فتنبه حتى تعلم المراد ان ما
ذكره المص من ترجيح تقرير الدور في كلا المقامين على سبيل الاضمار مما لا ينبغي **قوله** وقد اجاب عنه المحقق
ان هذا القائل لما راى عدم امكان دفع الدور بالنسبة الى اعتبار صحة السلب وعدمها في تشخيص نفس الحقيقة والمجاز فلا

اعتبر في تشخيص المراد والمستعمل فيه للفرار عن الدور **قوله** لا في علم وكان هذا الكلام تسليم المقدمة وانه يجوز
التمسك بصحة السلب وعدمها فيما لم يعلم المستعمل فيه لكنه خروج عن محل البحث ولا يخفى ان ذلك غير جار بذرات
وغير جار ههنا لانه كما يشترط في السلب العلم بالمسلوب وكذلك لابد من العلم بالمسلوب عنه ومع عدم العلم با
المستعمل فيه كيف يتصور سلب معنى الحقيقي عن المورد وبعد العلم به فلا يحتاج الى اعمال ذلك مع ان مجرد صحة
السلب عن المورد لا يستلزم كون المراد معنى مجازيا نعم يمكن اجراء صحة السلب بالنسبة الى المراد بحسب كونه
مصداقا وفردا لما علم اجمالا لدوام الاحكام الاشارة اليه **قوله** فلان سلب المعنى فيه ان هذا القائل لم
يرد عدم امكان معرفة الحقيقة مطلقا بل من جهة عدم اجراء علامة صحة السلب وان امكن اثباتها
بعلامة اخرى مع ان سلب المعاني المجازية جميعا بالتفصيل غير ممكن لعدم تناهيها وبالاجمال مستلزم للدور ايضا لان كون المستعمل
فيه حقيقة لا يعرف الا بصحة سلب جميع معاني المجازية ولا يعرف سلبها الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل معنى
حقيقي لتعدد المجازات وعدم كفاية سلب بعضها في تعيين الحقيقة ولو سلم تعيين المجاز فهذا الكلام اعني سلب ذلك المجاز
لا يدل على تعيين الحقيقة والحقايق قد يتعدد فنفي المجاز لا يوجب تعيين بعضها كما ذكره المص نظير هذا في المجاز سلمنا
التعيين في كل منهما لكن لا يصح سلب احدهما حتى يتعين الاخر فالا يلزم سلب الشيء عن نفسه او عن اللفظ لان المفروض عدم
وامالا سلب احدهما عن الاخر فهو مستلزم للدور كما لا يخفى فتأمل **قوله** قد عين المجاز ولا يخفى ان تعيين المجاز بالنسبة الى
الحقيقة لا الى مجازات اخر **قوله** والمفروض وفيه ان المراد وان كان متعينا لكن مجرد نفي الحقيقة لا يستلزم ذلك
مع ان تعيين المراد غير تعيين المجاز فتأمل **قوله** فافهم يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا سابقا من استلزام ذلك الدور
ايضا وانه لا يحصل الا بنفي مطلق المجاز وجعله علامة **قوله** ومع ارادة الخصوصية وهذا القائل لم يذكر ذلك بل مراده
ان مجرد صحة السلب لا يدل على الحقيقة بل لا بد من العلم بان هذا المعنى الخاص المستعمل فيه اريد بالخصوصية فيه من اللفظ حتى
يكون مجازا فيه او من الخارج حتى يكون حقيقة وبعبارة اخرى مجرد عدم صحة السلب لا يعين المراد والمستعمل فيه بل
لا بد فيه من نصب قرينة دالة على ارادة الخصوصية من اللفظ او من هذه القرينة والحق ان مجرد عدم صحة السلب لا يقتضي
كون ما لم يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى موضوعا له بل يدل على كونه مصداقا له وفردا من افراده لان اعمال
هذه العلامة انما يكون بعد معرفة المعنى الحقيقي في الجملة عند حصول الشك في كون شيء مصداقا له في وجود المقتضي
وتحقق اجزاء ذلك المعنى من الجنس والفصل فيه كما في الجلاب والاجلاب (?) او في كون ما يمنع الصدق كالتركيب مثلا
والمانع للمانع عن الصدق كما في السكنجبين مانعا في مورد الشك ايضا ام لا كما في ماء السيل فغاية ما يلزم من اجراء
عدم صحة السلب انما هو كون ماء السيل مصداقا لمطلق الماء وكونه فردا من افراده لا يستلزم كونه موضوعا له لهذا
اللفظ نعم يحصل العلم بالموضوع اعني الامر الكلي الصادق على كثيرين بعد تتبع افراد علايمه وملاحظة اشتراكها

٢ قوله

بينهما بحسب الصدق واما عدم صحة السلب بالنسبة الى مورد واحد فلا يدل على الاشتراك المعنوي ايضا واما الاشتراك
اللفظي فلا يمكن اثباته بتلك العلامة لا ابتداء ولا بعد التتبع مع ان الترجيح في مقام التعارض ايضا
مع الاشتراك المعنوي والحاصل ان عدم صحة السلب عبارة عن سلب السلب وهو يرجع الى الموجبة ولا يخفى
ان حمل الشيء على شيء مثل قولك البليد انسان لا يدل الا على كونهما متحدين بحسب الوجود الخارجي صدقا
بمعنى ان ما يصدق عليه لفظ البليد خارجا يصدق عليه لفظ الانسان ايضا لا ان البليد نفس الانسان كما هو
مفاد حمل هو هو حتى يكون البليد ايضا نفس ما وضع له لفظ الانسان وبالجملة لا وجه لعد ذلك من علائم الحقيقة
اعني ٢ الوضع لمجرد كونه مستلزما لصدق المعنى الحقيقي على ما يشك في كونه مصداقا قال ام لا نعم هذا علامة للفردية
والمصداقية ولا بد فيه ايضا العلم بذلك المعنى الكلي الذي مل الجميع الافراد فمن هنا ظهر ان عدم صحة السلب
لا يكون علامة للوضع ولا للحقيقة المختصة ولا المشتركة بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي هذا كله اذا قلنا بجعل
صحة السلب الى اهل الاصطلاح علامة لذلك لا انه مع استلزامه الدور لا يدل على كون المسلوب عنه موضوعا له لما لا يصح
سلبه عنه فضلا عن الحقيقة من حيث عدم صحة السلب فقط وتفصيل هذا الكلام ان ذلك موقوف على العلم بالموضوع
الذي لا يصح سلبه والعلم بالمعنى الذي يقع موضوعا لهذا الحكم لان ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت
والمثبت له مثلا يجب اولا تصور معنى البليد وان كان بوجه ما وتصور معنى الانسان والعلم بكونه موضوعا
للفظ الانسان المفروض انما هو عدم صحة السلب المعنى الحقيقي لا مطلق المعنى ولا بد ايضا من تصور النسبة الحكمية
وبعد ذلك التصورات لا يبقى مجال الشك في المعنى الموضوع له وغير الموضوع له حتى يحتاج الى اعمال تلك العلامة
بل بمجرد العلم بكون الحيوان الناطق موضوعا له للانسان يحكم بكون معنى البليد خلاف موضوع له لفظ الانسان
بالنسبة الى ذلك المعنى وان كان موضوعا بوضع آخر هذا اذا كان معنى البليد مغايرا لمعنى الانسان والا
فيحكم بالترادف وكون كل واحد منهما حقيقة في ذلك المعنى فان قلت مرادكم من صحة السلب وعدمها
ليس الا ما ذكرت كما يدل عليه لفظة الصحة يعني امكان السلب وعدمه لا ان السلب بالفعل وعدمه كل علامة
المجاز والحقيقة وبعبارة اخرى المراد منه مجرد هذه التصورات لا الحكم والتصديق بان هذا كذا او ليس بكذا
اذ لا احتياج في كونهما علامة فعلية السلب والصدق بل مجرد الحمل كاف فيه قلت اولا ان هذا لا يكون
علامة اذ لا يتصور تصور الموضوع له الا بعد العلم به بواحد من العلائم نعم معرفة الموضوع له يصحح
كونه علامة لمعرفة معنى المجازي بالمقايسة ولكن ذلك غير صحة السلب فلا معنى للاطلاق صحة السلب
وارادة هذا المعنى وكذا عدم صحة السلب نعم الموضوع بموضوع له كان كافيا في العلم بموضوع له مرادفه
بعد العلم بالترادف ولا احتياج في العلم بموضوع له ذلك المرادف الى اعمال علامة ولكن هذا ايضا غير عدم

صحة

صحة السلب فلكم معنى للاطلاق صحة السلب وارادة هذا المعنى وبالجملة لو كان مرادهم من هذه العلامة ما ذكرنا
مع انه غير مناف لما ذكره المص من الرجوع الى موارد الاستعمال في فهم صحة السلب وعدمها واعتبار السلب وعدمه
بالفعل فلا وجه لجعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لان مجرد عدم صحة سلب معنى الانسان عن البليد لا يقتضي كون البليد
موضوعا له لان مقتضى ذلك انما هو اتحاد مساوي الوجود الخارجي وكون البليد فردا من افراد موضوع له اللفظ
لفظ الانسان ومصداق له وذلك لا يستلزم موضوعه للبليد ايضا اذ كون البليد موصوفا بالحيوان
الناطق ايضا او كونهما مترادفين والقول بان مرادهم من هذه العلامة ليس الا اثبات الفردية وكون
الشيء مصداقا لما علم كونه موضوعا له بسبب عدم صحة سلبه عنه لا تشخيص الموضوع له والحقيقة للفظ مردود بان
هذا ينافي جعلهم ذلك علامة الحقيقة فقط مع انه يلزم عدم التوافق بين العلائم على انه لو كان الامر كذلك
فكان الاولى جعله قسيما لسائر العلائم لا علامة على حدة لان اللفظ الموضوع لمعنى كلي لا يستعمل فيه الا نادرا بل غلب استعماله في الافراد الشايع
على تقدير تعلق الاحكام بالافراد فلا بد من العلم بافراد ذلك الكلي ومثله لا يتصور الا باعمال تلك العلامة اعني عدم صحة
السلب عن موارد الاستعمال لان مجرد العلم بكون هذا المعنى الكلي موضوعا له لا يستلزم العلم بافراده ومصداقاته بل
يحتاج في ذلك الى علامة اخرى وايضا لو كان المراد من اجراء عدم صحة السلب اثبات الفردية وكونها علامة لها
فلا وجه لاشتراط العلم بالمعنى الحقيقي في اجراء عدم صحة السلب لان العلم بكون هذا الشيء فردا ومصداقا لا يتصور
الا بعد العلم بذلك المعنى الكلي وتصوره حتى يلاحظ عدم صحة سلبه لانه موقوف على العلم بكونه موضوعا له ومعنى
حقيقيا مثلا لا مجرد العلم بمعنى الانسان وان لم يعلم كونه معنى حقيقيا كاف في ملاحظة عدم صحة سلبه عن
البليد والحكم بكون ذلك فردا من افراد ذلك المعنى الكلي سواء كان معنى حقيقيا او مجازيا مع ان هذا يلزم عدم
اختصاص عدم صحة السلب بكونه علامة للحقيقة خاصة بل اعم من الحقيقة والمجاز بمعنى انه يمكن التمسك به في
اثبات الفردية في كل منهما ولا يتوهم ان المفهوم من كونه علامة الفردية كونه دالا على كون الشيء المشكوك
الفردية فردا حقيقيا لا مجازيا فيختص بالحقيقة ولا يجري في المجاز لانا نقول نسلم ذلك ولكن لما نذكر لكن
نقول ان هذا كما يدل على كون المشكوك فردا للمعنى الحقيقي الكلي كذلك يدل على كونه فردا للمعنى المجازي الكلي وان
الفرد مصداقا حقيقيا في كل منهما فتد نعم لو جعل ذلك من لواحق اثبات الحقيقة ومتممه كما ذكرنا فلا
يرد هذا الاشكال وايضا لو جعل ذلك علامة على حدة يلزم التفكيك وعدم التقابل بين علامة
الحقيقة اعني عدم صحة السلب وعلامة المجاز اعني صحة السلب لكون الاولى علامة المجازية لا الفردية نعم لو كان
صحة السلب ايضا علامة كون المشكوك فيه فردا مجازيا يحصل التقابل مع انه ليس كذلك والحاصل
ان عدم صحة السلب علامة كون الشيء مصداقا لما لا يجوز سلبه عنه وهذا السلب لا يصح ان يكون

كونه

حقيقة فيدل على كون الفرد فردا حقيقيا وان كان مجازا فيدل على كونه فردا مجازيا سواء كان المسلوب معنى حقيقيا او مجازيا
هذا كله على اعتبار العلم بالمسلوب في الجملة بالنسبة الى الجاهل بالاصطلاح ويمكن اعمال هذه العلامة عند الجهل بالمعنى الحقيقي بالرجوع
الى اهل الاصطلاح وموارد استعمالاتهم واعتبار صحة سلبهم وعدمه بل الحق كونه كذلك لئلا يلزم الفقد مما ذكرنا من العد
المنافيات وبيانه انه اذا علم ان للفظ معنى حقيقيا ولكنه لم يدر انه اي شيء فيرجع الى موارد الاستعمال فان عرفت
من حالهم انهم يسلبون ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي المجهول عن شيء من غير مدخلية امر آخر مثل المبالغة في سلب
الآثار المنافية على التبليد او من غير علم المدخلية من جهة كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وانهم يخطئون من يسلبه
باعتبار ذلك المعنى عن شيء آخر كذلك عرف ان الشيء الاول ليس مصداقا للمعنى الحقيقي المجهول فاستعماله فيه يكون
مجازا وان الشيء الثاني مصداق له فاستعماله فيه يكون حقيقة في الجملة للامكان ازالة الجهل ح اما ان يعلم عدم مدخلية تشخص
ذلك المصداق في حقيقة ذلك اللفظ كما في لفظ الصلوة المسلوب عن الغسل وغير المسلوب عن الفعل المخصوص اذ من
المعلوم ان تشخصه لا مدخل له فيما وضع له لفظ الصلوة اولا وعلى الثاني اما ان يعلم مدخلية تشخص المصداق فيما وضع
اولا وعلى الاول اما ان يعلم كون ما عدا التشخص مما لا يلتئم بالماهية ام لا فعلى الاول من الاول يصير حقيقة اللفظ
معلوما بسبب معلومية مصداقه فيما وعلى الثاني منه يكون مجهول الكنه ومعلوم المصداق وان كان معلوما بوجه ما وعلى هذين
القسمين يحكم بكون الموضوع معنى كليا مشتركا معنويا بين الافراد الصادقة عليها هذا بعد تتبع تلك الافراد
واما مجرد عدم صحة السلب بالنسبة الى مورد واحد لا يدل على كونه مشتركا حقيقيا لاحتمال كونه منحصرا في فرد كالشمس
مثلا وان دل على الاشتراك الفرضي وكون الموضوع امرا كليا لا جزئيا لعدم جواز كون المجهول جزئيا حقيقيا واما
قولهم هذا زيد مثلا المراد منه المسمى بزيد والا فالمرجح فتم وعلى الاول من الثاني ايضا يصير حقيقة اللفظ معلومة
مع العلم بانها ماهية شخصية وعلى الثاني منه لا بد من التوقف والحكم بالاجمال من جهة الموضوع له وان كان اللفظ من جهة
المراد الذي هو المعيار في الاستعمال فان المراد من التكلم بالاسد مثلا معرفة ان الشيء المخصوص مراد منه وان لم
يعرف ان ما وضع عبارة عن الحيوان المفترس وكذا المراد من التكلم بالانسان معرفة ان المراد منه اي شيء وبعد
العلم بكون المراد هو هذا فلا يحتاج الى معرفة موضوع له ذلك وان هذا الاستعمال هل هو على سبيل الحقيقة او المجاز
او المراد على كلا التقديرين مشخص معلوم سواء قلنا باستعمال اللفظ في معناه الكلي وارادة الخصوصية من الخارج
كما هو الحق حتى يكون حقيقة او ارادة الخصوصية ايضا من ذلك اللفظ بواسطة القرينة حتى يكون مجازا فيه او كونه
موضوعا للمعنى الكلي والتشخص معا او للتشخص فقط وعلى كل من هذه الاحتمالات لا تتفاوت الحال بعد تبيين
المراد وعلى هذا لا يلزم الدور لتوقف معرفته الى اهل الحقيقة على علم العامل بالمعنى الحقيقي لا على علمه فيلزم تغاير
الطرفين ولكن هذا الحكم لا يثبت الحقيقة وتعين الموضوع له بنفسه بل لا بد فيه من ضم ما ذكرنا من المقدمات

خارجية فهو لا يكون سببا تاما لفهم الحقيقة وان كان مستقلا في اثبات المصداقية لكنه على هذا ايضا يجب للجاهل ان
يعلم معنى المسلوب والمسلوب عنه اولا في الجملة والا لا يعلم كونه موضوعا حتى يتعين عنده ان هذا الشئ فرد من افراد
ما لا يجوز سلبه عنه عندهم وبمجرد كونه فردا ومصداقا لما يصح سلبه عندهم ومعلوما لهم لا يكفي في علم الجاهل به وتعين المراد
عنده واما مجرد صحة السلب فهو كاف في تعيين المجازية فيلزم التفكيك ايضا بينهما والحق ان صحة السلب ايضا لا يدل
على كون المسلوب عنه مجازا مطلقا بل بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب وكذا عدمها لا يدل الا على الحقيقة في الجملة واما كون المعنى
معنا حقيقيا مطلقا او مجازيا كذلك فلا يعلم بهما لانا نقول المراد من صحة السلب وعدمها صحة سلب اللفظ المجرد عن القرينة
باعتبار ما فهم منه عرفا عن المشكوك فيه وعدمها عنه فلا شك ان صحة السلب وعدمها بهذا المعنى يدل على كون المعنى
معنا مجازيا مطلقا وحقيقيا كذلك مثلا اذا رأينا انهم يسلبون العين مجردا عن القرائن عن شئ نحكم بكونه خلاف موضوع
لذلك اللفظ وكذا اذا شاهدنا انهم لا يسلبون ~~العين مجردا عن القرائن عن شئ~~ هذا اللفظ بلا قرينة عن شئ وان كان
في الجملة نعلم كونه حقيقة فيه مطلقا وان امكن كون المعنى في الاول حقيقة ومجازا في الثاني باعتبار قيد الحيثية وذكر القرينة
في ذلك ولا يحتاج الى ضم اصالة عدم الاشتراك حتى يتم كونه حقيقة مطلقا ومجازا مطلقا كما ذكره المص بل مجرد صحة السلب وعدمه
كاف في العلم بكونه معنا مجازيا وحقيقيا كذلك ثم اعلم انه يمكن اثبات الحقيقة المشتركة بكلا المعنيين بعدم صحة
السلب بانه اذا رجعنا الى اهل الاصطلاح ورأينا انهم يطلقون لفظا واحدا على معاني مختلفة وحملوه على افراد عديدة
ان نعلم التوافق والتماثل بينها فنعلم ان هذا المعنى الكلي الصادق عليها عرفا مشترك معنوي بينها او نعلم التعاند والتخالف
بينهما ح ايضا نعلم كونه مشتركا لفظيا بينها واصالة عدم الاشتراك لا يجري هنا للعلم بعدم اشتراك شئ كان
معنا قريبا بين الافراد فينحصر الامر في الاشتراك اللفظي وبالجملة بمجرد عدم صحة السلب لا يدل على كون ما لا يصح
سلب اللفظ باعتبار معناه المجهول عنه حقيقة ومعنا موضوعا له بل يدل على كونه ذلك مصداقا لهذا المعنى المجهول وفردا
له عرفا نعم يمكن العلم بعد التتبع التام وملاحظة كثرة الاستعمال ان هذا اللفظ الموضوع لمعنى الكلي المجهول صار حقيقة
عرفية في الاستعمال في الافراد بمعنى انه صار كل من الافراد معنا موضوعا له لذلك بوضع تخصصي ولكن هذا
لا يعلم بمجرد عدم صحة السلب الذي لنبسط هذا ايضا بتتبع اغلب موارد الاستعمال كما في التبادر بل نقول ان عدم
صحة السلب ينافي كون اللفظ المسلوب حقيقة عرفية في الافراد وذلك لان هذا بالمآل يرجع الى صحة الصدق
والحمل وهو لا يتحقق الا بين الموضوع الجزئي والمحمول الكلي كما اشرنا اليه سابقا وهذا الحمل الذي لا يصح سلبه ان كان
معنا موضوعا له لذلك اللفظ فيلزم منه عدم كونه حقيقة عرفية في الفرد لاستلزام ذلك النقل الموجب لهجر المعنى
الاصلي وعدم جواز استعماله في هذا العرف فيه الا مجازا والمفروض عدم القرينة والقول بالاشتراك اللفظي لكلا
الحمل والمعنى فقط لا يدل على حدوث حقيقة عرفية بل يقتضي هذا الاشتراك يصح حمل الكلي على الفرد حقيقة

المحمول

مثلا قولك زيد انسان صحيح حقيقة ولا يحتاج الى القول بكون اسم الانسان موضوعا بوضع آخر لزيد ايضا وان كان المراد من

المعنى المجازي الحملي كما في قولك هذا زيد مثلا حين يصح الحمل لمشتبه به فهو ان كان دالا على الحقيقة عرفا لكنه بنا في قولهم

عدم صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة اذ لا يحتاج هنا اليه لان عدم صحة سلب المعنى المجازي يكون علامة اذ المسمى بزيد

معنى مجازي والمفهوم منه كونه موضوعا لهذا المشار اليه فعلى هذا لا وجه لجعل علائم صحة سلب معنى الحقيقي علامة لا غير

ثم لا يخفى عليك ان مراد العلماء من جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة ان المبحوث عنه داخل في حقيقة ما لا يصح

سلبه عنه ولو في الجملة واما كونه حقيقة مختصة او مشتركة على كلا المعنيين وكون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة

او المجاز فلا يعلم شيء منها الا بما ذكرنا من الاعتبارات وان الغالب في الحمل هو حمل المتعارف لا حمل هو هو

او عاد دلالته على واحد منها لخصوصه كما يظهر من كلام المحـ فلا ينبغي مع الاثبات مطلق الفردية بعدم

صحة السلب لا يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي وملاحظة عدم صحة سلبه ولا يخفى ايضا مرادهم من عدم الصحة و

صحة السلب ما يتصف به بملاحظة نفس المطلوب المسلوب مع قطع النظر عن اعتبار جهته دون جهة

مثلا مثلا نفس مفهوم الانسان مع قطع النظر عن الاعتبارات التقييدية والتعليلية لجوز سلبه عن الفرس

ولا يصح ذلك كما عن البليد وان لم يصح سلبه عنه في الاول وصح سلبه في الثاني باعتبار جهة خارجية فعلى هذا

يرد ان عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة لان سلب الاجزاء عن الكل لا يصح في الجملة مع انه لا يدل على كون الاجزاء

حقيقة في الكل مطلقا وكذا العكس مثلا لا يصح القول بان السكنجبين ليس بخل ولا عسل وبالعكس مطلقا مع كون

كل منها جزء منه مع انه لا يقتضي كون الخل مثلا حقيقة في السكنجبين ولا كون ذلك فردا منه بل ذلك مجاز

جدا وكذا صحة السلب اذ يصح سلب الانسان عن زيد مع فقد شخصه وبالعكس مع ان استعماله في زيد ليس

بمجاز لو اريد الخصوصية من الخارج ووجه الاندفاع ان صحة السلب وعدمها في هذين الفعلين المثالين ليس باعتبار نفس

ملاحظة المسلوب بل من جهة اعتبار الجزئية في الاول والخصوصية في الثاني ولا يلزم ان صحة السلب قد يتحقق

في الحقيقة ايضا باعتبار صدق السالبة مع انتفاء الموضوع مثلا لا يتحقق قولك زيد ليس بانسان باعتبار كون زيد

معدوما وايضا وايضا مجرد عدم صحة السلب لا يدل على الحقيقة والفردية بالفعل بل لا بد من جعل صحة الحمل والصدق

علامة لهما لانا نقول المراد من صحة السلب ليس سلب المنطقي وان هذا القول قضية سالبة مع ان المفروض هو العلم

بوجود المسلوب عنه وعدم معلومية كونه معنى مجازيا او حقيقيا وايضا السلب بانتفاء الموضوع ليس سلبا

حقيقيا والمفروض هو ذلك مع ان مفاد صحة السلب هو الايجاب لا السلب اذ المراد من صحة سلب الانسان

مثلا عن الحمار ان يقال هذا مسلوب عنه وهو موجبة والجواب عن الثاني هو ان مرجعهما الى امر واحد لان نفي

النفي يفيد الاثبات ولكن لحسن التقابل بين العلامتين جعل عدم صحة السلب علامة لا صحة الحمل فان قلت

اللفظ زيد والمصداق منطوق هذا زيد كون المشار اليه فردا من افراد المسمى بزيد الذي هو معنى مجازي صحيح

الاولى جعل صحة الحمل علامة للحقيقة وعدم صحته علامة للمجاز كما جعل التبادر علامة للحقيقة وعدمه علامة المجاز
لئلا يلزم المخالفة بين العلائم قلت وان كان الامر كذلك بحسب الاعتبار لكن عدم صحة السلب اوضح دلالة على الحقيقة
من صحة الحمل لاستلزامه فالا مع شئ زائد اعنى عدم جواز السلب وبعبارة اخرى عدم صحة السلب يدل على تكذيب السلب
والدلالة في صحة الحمل على ذلك وكذا صحة السلب وعدم تكذيب وذلك صريح في المجازية بالنسبة الى عدم صحة الحمل ثم
وايضا التجوز في الحمل الايجابي مثل قولهم هذا اسد مشيرا الى رجل شجاع اغلب منه في الحمل السلبي مثل قولهم البليد ليس
بانسان لان اكثر المجازات والاستعارات من قبيل الحمل لا السلب وذا الا يوجب الوهن في كون صحة الحمل
علامة للحقيقة مع انه لا يقع التجوز في عدم صحة السلب ولا تكذيب في سلب المعنى المجازي **قوله** وفيه ان
ذلك مجرد تغيير و لا يخفى ان مراد هذا المجيب كان ما ذكرناه سابقا من ان الرجوع الى اهل الاصطلاح ومن هذا انهم
لا يفهمون اللفظ المجرد عن القرينة عن شئ يدل على كونه معنى مجازيا بالنسبة الى المطلوب مطلقا واما احتمال وجود معنى
آخر للفظ وعدم صحة سلبه عنه يدفعه التجرد عن القرينة اذ الامر لو كان كذا لما صح سلبه مجردا عن القرينة فلا
يرد عليه ما ذكره المصنف نعم لو كان مراده اعتبار صحة سلب الجاهل فهو لا يتصور الا بعد العلم بالحقائق تفصيلا
اذا جاهل فجاء المحذور ولكن الظاهر من قوله ما يستعمل فيه عرفا هو اعتبار صحة سلب العالمين بالنسبة الى الجاهل
ثم **قوله** مناف لاطلاقهم ولا نغفل ان مرادهم من العلائم ليس الا اثبات الحقيقة والمجاز في الجملة لا مطلقا
الا ترى انهم بمجرد تحقق التبادر في مورد لا يحكمون بمجازية غيره معكم بل يلاحظون عدم صحة السلب بالنسبة الى
ذلك الغير كما في لفظ النقد بالنسبة الى الغطاء الزيف وبمجرد تبادر الرايج لا يحكمون بكونه حقيقة لاحتمال ذلك واذا
حال التنصيص وغيره بل مرادهم منها ليس الا مجرد تشخيص الوضع لا الحقيقة كما يؤيد ذلك قولهم الاستعمال الا
اعم من الحقيقة والمجاز لان مجرد الوضع لا يستلزم الاستعمال والا فلا يحتاجون الى تعيين المراد والمستعمل فيه
الى الاصول المقررة عندهم واما قولهم علائم الحقيقة والمجاز مع انها علامة الوضع فهو ليس الا مسامحة في
في امثال ذلك **قوله** سببا تاما هذا منقوض بالتبادر لان ذلك ايضا لا يتم الا بمجرده بانضمام اصالة كون
التبادر تبادرا حقيقيا واصالة عدم القرينة فان قلت فرق بينهما لان التبادر لا يتم كونه سببا تاما فقط الا
الا بانضمام اصالة عدم القرينة بخلاف عدم صحة السلب فانه سبب لاثبات الحقيقة في الجملة ولا يتوقف في ذلك
على انضمام شئ آخر قلت هذا ايضا يحتاج الى انضمام ان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما صرح به المصنف في اول هذا
المبحث في طرف المجاز اذ التجوز كما يكون في جانب صحة السلب كذلك يكون في عدم صحة السلب مع ان التبادر ايضا
يتوقف على صحة السلب بالنسبة الى ما يقابله في اثبات الحقيقة المعينة فلا يكون سببا تاما ايضا ثم **قوله**
الا قول ان يقال ولا يخفى ان هذا لا يصلح لان يكون جوابا عن الدور المضمر لان مبناه على اثبات الحقيقة المختصة
اعتبار

ما المجاز مطلقا م

لا الحقيقة والمجاز في الجملة والا لم يكف الدور مضرا رأسا في الجملة هذا الجواب ليس بصحيح لبقاء السؤال بل يعتبر لزوم عدولا عنه فتفقه
مع ان المص ايض قد اعترف سابقا بان الحق هو اختيار الدور في المقام فلا وجه لهذا الجواب منه **قوله** فان كان
المسلوب الحقيقي واحدا انما يصح لا يستلزم مجازية المبحوث عنه مطلقا لاقتضائه كون نفس ذلك الكلي المعنى المجازي معنا حقيقيا بوضع
آخر فتح مع كون مسلوب الحقيقي واحدا اذ لا يصح سلب الشيء عن نفسه لا يلزم المجازية مطلقا نعم هذا شامل لغير العبارة في
الاول بهو ان يقول انه مع وحدة المعنى الحقيقي يلزم كذا لا المسلوب الحقيقي **قوله** معنا حقيقيا بالنسبة وقد بينا سابقا ان
مجرد هذه النسبة ايض لا يكفي في كونه حقيقة مطلقا لان استعمال الكلي في الفرد على نوعين كما قيل مع ان مقتضى ذلك
مجرد الفردية ولا شك ان الفرد بما هو فرد معنى مجازي للكلي فان قلت المراد من عدم صحة السلب عدم صحة سلب
الشيء عن نفسه فيرجع مآله الى حمل هو هو فهو يفيد الحقيقة قطعا قلت مع انه في غاية الدقة لغلبة الحمل المتعارف فيرجع
بحسب التحليل الى المتعارف اذ لا يتصور الحمل بين الشيء ونفسه الا بنحو من التجوز كما ذكره فتأمل حتى يظهر لك
ما فيه من الدقة التي ذكرناها سابقا **قوله** فكيف يتصور ولا يخفى انهم لم يجعلوا صدق الحقائق علامة حتى
يتوهم هذا الفرق بين المقامين بل عدم صحة السلب جعلوه علامة فح انما يتصور عدم صحة سلب جميع الحقائق اما
بكونه سالبة بانتفاء الموضوع او رفعا للايجاب الكلي وان كان مرجعه الى الايجاب الجزئي فتدبر **قوله** سلب
المعنى الحقيقي وقد قلنا سابقا ان مجرد سلب المعنى عن شيء لا يدل على عدم فرديته كما في سلب الكلي عن الفرد مع ارادة
الخصوصية كما اعترف به المص ايض مع اثبات الفردية لا يتوقف على العلم بالمعنى الحقيقي وملاحظة صحة سلبه او عدمها
قوله وهو ان الحقائق وظاهر هذا الكلام هو ان وضع المشتقات ايض شخصي وان الوضع النوعي مختص بالمجازات
كما يدل على ذلك ما فصله ثانيا مع ان القوم صرحوا بكون وضع المشتقات ايض نوعيا اعلم انه يجب قبل الشروع في المطلب
ان نفصل ما اجمله المص من تعريف مطلق الوضع وبيان اقسامه حتى يتفرع عليه افهم ويرتفع ما فيه من
الشبهات فاقول ان ما ذكره المشهور في تعريف الوضع من انه تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق الاول فهم
منه الثاني لا يخلو من وجوه الاول انه منقوض طردا بالحروف والفعل باعتبار دلالته على النسبة والاسماء
المتضمنة لمعنى الحرف كمتى مثلا وكان وضعها لما هو الموضوع له فيها كما سيأتي الاشارة في على قول لا اجل عدم معانيها
بانفسها لانها لا تدل عليها عند اطلاقها الى ورود بالادوات بالضميمة والثاني انه منقوض طردا ايض
بالحقائق الوضعية والمنقولات التخصيصية فان الاستعمال الشايع الذي يترتب عليه الافادة من غير قرينة
نايب مناب التعيين والتخصيص لاشتراكهما في السببية لحصول الافادة بالاستقلال والحاصل ان الوضع على قسمين
تخصيصي وتخصصي الاول ايض على قسمين تخصيصي منسوب الى الشخص الواضع وتدريجي معلوم بلا نسبة الى الاولين
وتكررية فيكون منسوبا اليه والثالث منقوض ايض بالالفاظ الموضوعة التي ليس وضعها معلوما والرابع

انه

انه ان اريد من التعيين تعيين الشخص كما هو الظاهر من لفظ التعيين فيلزم خروج المشتقات لكون وضعها نوعيا
وان اريد منه النوعي فيلزم خروج اكثر افراد المعرف وان اريد منه ما هو اعم فيلزم دخول المشتقات من الشخصي والنوعي
مع ان اللفظ لا يدل على مستلزم لدخول المجاز فيه على القول بكون الدال هو القرينة فقط مع ان التعريف على الحقائق
نعم الوضع قد يطلق على تعيين الشيء للدلالة مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز بخلاف الاول فانه يختص بالحقيقة
وقد اجيب عنه لا دوران الاطلاق فيما ذكر لا يتحقق الا بالقرينة وفيه ان الدال هو المجموع فلا وجه لجعل
الحروف بنفسها موضوعا للمعنى وكذا الاسماء المذكورة مع ان مرجع الضمير المستتر في اطلق هو نفس الشيء المذكور
ولا دلالة فيه على ما ذكر الا بنحو من الاستخدام وهو كما ترى في الحدود بل الحق في الجواب هو ان يقال ان الحروف لا يحتاج
الى القرينة في اصل الدلالة بل احتياجه اليه انما هو لتعيين مدلوله الشخصي وتحصيله في الذهن ولما كان معنى الحرف
آلة لملاحظة حال الغير ومعنى نسبيا فلذا لا يتحقق الا بذكر ذلك الغير ولا يتحقق المعنى الدال بنفس الحرف من غير مدخلية شيء
في دلالتها والنقصان في طرف المدلول لا الدال بخلاف المجاز فانه يحتاج الى القرينة في اصل الدلالة والنقصان هنا في طرف
الدال لا المدلول فعدم الاستقلال في الحرف بمفهومية انما هو لاحتياجه الى المتعلق في تحقق معناه في نفسه لا في دلالته عليه فالمقتضي
تام الدلالة فيها والمقتضي لكونه امرا نسبيا ممتنع التعقل بنفسه فيحتاج الى ذكر المتعلق لرفع المانع لا لاثبات الداعي وهذا معنى
قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره لا ما ذكره بعض المحققين من ان معناه ما دل على معنى ثابت في لفظ غيره بمعنى
كونه مدلولا لذلك الغير فان اللام في قولك الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل وهل في قولنا هل
قام زيد يدل بنفسه على الاستفهام الذي هو في جملة قام زيد لا غير ذلك وذلك لان الاستفهام مثلا قائم بالمتكلم
ولا معنى لثبوته للجملة بنفسها وله لمعناها ايضا وان كان له تعلق به في الجملة وذلك التعلق لا يقتضي قيامه به وكذا التعريف
قائم بالموجود الخارجي الذي هو مصداق الرجل لا الرجل ولا بمعناه ولا يتوهم ان ما ذكر لا يجري في مثل اسماء الاشارة
مع عدم استقلال المعنى بنفسه في معنى اسم الاشارة وكونه مع ذلك مستقلا بنفسه لانا نقول المراد منه الدلالة بما هو اعم
من التفصيلية والاجمالية والمنفي هنا هو الاول لانا نقطع بان السامع ينتقل من لفظ هذا مثلا الى ان المراد
احد افراد المشار اليه القريب المذكور وان المراد ليس بخارج عن تلك الافراد فيعلم هنا مميزا عن المشترك بسبب كون دلالته
اجمالية ودلالة المشترك تفصيلية وعن المجاز من جهة انه لا يدل على المعنى الى زيادة اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا مضافا
الى ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع يعني الاشتراك لا لعدم المقتضي والقرينة هنا لدفع مزاحمة الغير
لا لحصول الدلالة وايضا لا فرق بين معنى اسم الاشارة ونحوه على القول بانه موضوع للخصوصيات وبين معنى الحروف
لان كونه معنا نسبيا لا يقتضي الاستقلال فيه كما في اسماء النسبة بالحروف كثيرة وانما الفرق بينهما في كون الاول
غير ملحوظ فيه كونه آلة لملاحظة حال الغير بخلاف الثاني ولذا صرح بان بعض احكام الاسم فيه دون الحرف وما اورد

الجمع اوهم

على اشتراط ذكر المقدم المتعلق في الحروف من ان نحو ذو والو وكلا وفوق وتحت ونحو ذلك مما لا يجوز استعماله الا بالمتعلقات
يلزم ان يكون حروفا فلا نسلم مع ان الامر بالعكس مصرح به بان عدم استعمالها الا بمتعلقاتها ليس من جهة اشتراطها ذلك
في وضعها بل اتفق انها لم تستعمل الآن كذلك لامر ما عرض لها مثل كلمة ذو بمعنى صاحب فان وضعها ليتوصل بعضها وهذا
التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس في نحو زيد ذو مال وذو فرس فوضعها ليتوصل بها الى ذلك ولا يقتضي ذكر المضاف
اليه لانه لو ذكرت لا يدل على معناها انه لا يحصل الغرض من وضعها والفرق بين عدم فهم المعنى وبين فهمه وعدم فائدة
الوضع واضح واما الجواب عن سائر وجوه المذكورة في تعريف المشهور فلا يمكن الا بالارتكاب بعض التكلفات التي لا يخفى على
ظاهر تعريفهم فالاولى في تعريف الوضع هو ان يقال هو عبارة عن تعيين الشيء حقيقة او حكما شخصا او نوعا بحيث متى
اطلق او احس فهم منه الثاني بعد العلم بذلك التعيين فيلحق به التخصيص الحاصل من كثرة الاستعمال وكذا يدخل ما يكون وضعه
نوعيا مثل المشتقات ويحتاج الى زعم القول المختار من كون الدال هو اللفظ بشرط القرينة لا المجموع ولا القرينة فقط ايضا
بل يعتبر اللفظ الدال ثم اعلم ان الوضع لا يدل باعتبار نفس الواضع وحاله والموضوع له والموضوع ينقسم الى اقسام
اما باعتبار نفس الواضع فينقسم الى الوضع الشرعي واللغوي والعرفي العام والعرفي واما باعتبار الموضوع فينقسم
باعتبار الانضمام الى اربعة وبحسب التحقيق والتحقق الى ثلثة كما قيل من وضع العام والموضوع له الخاص و
بالعكس وكلاهما خاصين واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي الحقيقي والحكمي لان الواضع
لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع لكونه نسبة بين الشيئين فلا بد من تصور طرفيها فان تصور لفظا معينا
مشخصا بعينه كما لفظ زيد وتصور معنى مشخص ولو كان كليا وعين ذلك اللفظ المعين لذلك المعنى كان الوضع شخصيا
لتشخص الموضوع به وتعينه وان كان متكثرا بتكثر الاستعمالات بالنسبة الى الاشخاص ولكن الموضوع لا يختلف اختلافا
راجعا الى اصل المادة والهيئة ثم تحصيل الاختلاف الاعتباري الذي راجع في الحقيقة الى اختلاف الآلات والاوقات
لا الى نفس ذلك الشيء مثلا الانسان لفظ واحد في نفسه ومتعدد بحسب تعدد المستعملين فان الانسان الذي يتكلم به زيد
مثلا غير الانسان الذي يتكلم به عمرو وهكذا ومثل ذلك اتصاف الشخص باوصاف كثيرة بحسب الاعتبار زيد
مثلا يصدق عليه الاب والابن والاخ ونحوها وكذا يتصف بالنائم والساهر والقاعد والقائم بحسب تلك الاوصاف
الخارجة عن تشخص زيد بل بمجرد الاعتبار لان واحد وحالة واحدة يتصف بصفات متغايرة مثل كونه موجبا
لتشخص مظاهر الاحد وثباتها لتشخص وبقاء الاحد وكذا كونه عالما وسالما فهو لا يختلف حقيقة مع ذلك
فعلى هذا لا يرد بانه لا وجود للوضع الشخصي بل كل وضع نوعي اذ لا يمكن تعيين الشيء للموضوع الا نوعي
نعم قد يكون النوعي شخصيا بالنسبة الى ما لا يتغير فيه المادة كالمشتقات وهو ايضا يكون شخصيا بالنسبة الى ما
فيه لا المادة ولا الهيئة كما لا يخفى واما الشخص الحقيقي فلا وجود له بل كلما فرض كونه فهو شخص اضافي فرد

ذلك

ولما كنت قد عرفت ان ما ذكر لا يوجب حينئذ فامتثلنا لكون الوضع نوعيا بل لا يفهم الاختلاف
منه عرفا اصلا لخلاف الاختلاف الذي في المشتقات فانه اختلاف حقيقي لا اعتباري محض مثل العالم والجاهل
الذي سبق وكذا زيد العالم وبكر العالم وخالد العالم وهكذا واما زيد الذي يتعدد بحسب تعدد الاستعمال او المستعمل فهو
لا يختلف اصلا نعم لا بد للواضع ان يعينه حين الوضع لا اشتراط شيء لا يشترط له وقد ظهر مما ذكرنا ان الاعلام وا
والاسماء الاجناس وضعها شخصي حقيقي لا اضافي واما الوضع النوعي فهو ان يتصور الواضع اللفظ بعنوان الكلية
ونوع مقوله على افراده الالفاظ تقول الذات وظ كالكلمات المركبات وهيئة المشتقات وغير ذلك
النوع الملحوظ فرد من افراده الملحوظة في ضمنه اجمالا لمعنى مخصوص مستفاد من الموضوع فهذا هو الوضع النوعي الحقيقي لكون
الموضوع نوعا او متصورا اجمالا بنوعه لا بشخصه واما الموضوع له فهو مخصوص من غير احتياج الى العلاقة
ولا يكون الجملة الخبرية المستعملة في الاخبار حقيقة وفي الانشاء مجازا وان كان كل من مفرداتها حقيقة
وبالجملة الوضع النوعي الحقيقي عبارة عن تعيين النوع الملحوظ الصادق على افراد متكثرة من الالفاظ ونحوها صدقا
ذاتيا او تعيين افراده الملحوظة في ضمنه اجمالا لمعنى مخصوص مستفاد من ذلك الموضوع بلا حاجة الى القرينة
والعلاقة ولا يخفى ان الوضع في المشتقات نوعي من جهتين الاول من جهة الهيئة مثل هيئة
الفاعل فانها كلي صادق على افراد كثيرة مثل العالم والجاهل والفاسق ونحوها والثاني من جهة المادة مع الهيئة
مثل العالم فانه ايضا كلي يصدق على افراد عديدة مثل زيد العالم وعمرو العالم وبكر العالم ونحوها لكن الواضع جمعهما
في وضع واحد مثلا قال ان كل ما هو بهيئة الفاعل موضوع للكل ما هو متلبس بالمبدأ او قال ان كل ما هو كذا
فرض انه في ذلك او كلما فرض كل ما هو بهيئة الفاعل موصوف لما تلبس به المبدأ وعلى الاول يكون
كل من الموضوع والموضوع له نوعيا وعلى الثاني يكون الموضوع نوعيا فقط دون الموضوع له فتدبر وقد اعترض
على الاصحاب الاول بما ذكرناه في الوضع النوعي باب المستعمل فيه بناء عليه يكون افراد الموضوع له او جزئياته
لا نفسه فلا يكون حقيقة ولا مجازا اما الاول فظ واما الثاني فلان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ
الموضوع في غير ما وضع له لا الاستعمال اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فلا بد من العلاقة بين المعنى
ولا يكفي المناسبة اللفظية في صحة التجوز والا يلزم صحة استعمال كل من اللفظين المتماثلين او المتقاربين
في معنى الآخر لعلاقة المماثلة وكذا كل لفظين احدهما جزء الآخر لعلاقة الكلية والجزئية
وهو الظاهر والجملة بحيث لا يكون المستعمل فيما نحن فيه موضوعا له لا يكون مجازا والواسطة بين الحقيقة
والمجاز في لغة العرب غير معهودة وفي كلام ائمة الادب غير مشهورة والجواب ان المستعمل هذا النوع
المتشخص بالملحة كالضارب والقائل لا مطلق النوع من هيئة الفاعل مع وصف الكلية وان امكن ذلك

ايضا على القول على القول بوجود الطبيعي في الخارج وكون الاشخاص مقدمة الوجود فالتشخص غير معتبر في المستعمل وان كان الاستعمال موقوفا عليه وذلك مثل الانسان الصادق على افراده حقيقة مع ان الموضوع له هو الكلي باعتبار ان هذا الكلي موجود في ضمن افراده وان لم يكن بوصف الكلية وما ذكرت ههنا لذكرته هناك ان حقيقة فحقيقة وان مجازا فمجاز مع انا نقول ان الوضع واحد والموضوع متعدد احدهما هو ذلك النوع الذي موضوع اولا وبالذات والاخر هو الاشخاص فذلك الموضوع له كل منها موضوع ثانيا وبالعرض فتأمل وبالجملة للحظ الواضع النوع اولا وجعله موضوعا اصليا وفي ضمنه لاحظ افراد ذلك الموضوع تبعا وجعل كل منها موضوعا تبعيا والحاصل ان وضع المشتقات يتصور على وجوه الاول ان يلاحظ ضرب على زنة فاعل على الوجه العموم المنطبق ويعينه لمن قام به المبدأ فيكون الهيئة دالة على ذات المعنى واما خصوصية قيام الضرب مثلا ونحوه مستفاد من المادة فيكون هناك دالان ومدلولان الثاني ان يلاحظ ما ذكر ويلاحظ كل واحد من الصيغ على وجه العموم الاصولي في ضمنه وهذان من باب وضع النوع الراجع الى بيان القاعدة المقتضية لجواز القياس ورفع الاقتصار على السماع اما الاول ففهم واما الثاني فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن نوعها اعني الهيئة المذكورة فان قلت توقف الهيئة على المادة من جهتين من حيث التحقق الخارجي والدلالة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان معناها ذات ثبت له المبدأ فما لم يذكر المادة لم يتحقق الدلالة على هذا المعنى المركب فلا وجه للقول بكونها مستقلة في الدلالة وهذا مثل هيئة فعل على قول فكما ان فعل الماضي لا يدل على النسبة المخصوصة الا بعد ذكر الفاعل فكذا ما نحن فيه قلت هذا التوقف انما هو لتعيين المدلول وتشخصه حتى يدل عليه الهيئة لا لاصل الدلالة كما ذكرنا سابقا في الحرف فلا ينافي ان الدال في قولك رايت عالما مثلا هو مجموع الهيئة والمادة لان في الهيئة هاهنا دلالة كل منهما بالوحدة فلا وجه لجعل كل منهما موضوعا على حدة بوضع قلت لو كان كذا لزم عدم تحقق دلالة الهيئة في ضمن مادة اخرى وكذا المادة في ضمن هيئة اخرى مثل هيئة الفعل والمفعول واللازم باطل وكذا الملزوم والقول باشتراط هيئة ما ومادة ما لا مخصوصة انما هو في خصوص التحقق والوجود الخارجي لا في تحقق الدلالة وهذا التوهم ناش عن توهم توقف احدهما على الاخر كالمصدر اذ الحقيقة لا تتشخص الا بالمادة وكذا العكس للان دلالة احدهما على المعنى موقوفة على وجود الاخر الثالث ان يلاحظ خصوصية كل لفظ كالضارب والعالم وهكذا تفصيلا ويوضع لمن قام به مبدأه وهذا من باب الوضع الشخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في لفظ الموضوع لكنه نوعي ايضا من جهة اخرى كما ذكرنا سابقا والقول بان هذا القسم لا يخلو من بعد لتعسر تصور جميع جزئيات الموضوع تفصيلا ان لم نقل بتعذره مدفوع بان هذا اذا قلنا بكون الموضوع هو الهيئة الكلية الصادقة على افرادها الالفاظ واما لو قلنا

وأما

بان

بان الموضوع هو نفس تلك المواد مع الهيئة لا الهيئة فقط فالاولى تصور كل منها مثل الضارب والجاهل والعالم
وتعيينه لذلك ولا تعسر في ذلك اذ المواد كالمصادر كما انه لا تعسر في ملاحظتها فردا فردا وتعيينها لمعانيها
المختلفة مع انها في غاية الكثرة وكذلك المواد الهيئية فمع امكان تصورها شخصيا لا وجه للقول بكون وضعها
نوعيا نعم لما كانت المواد مختلفة الحقايق ولم يمكن ملاحظتها لعدم تحقق ما به الاشتراك بينها لا نوعا ولا جنسا
ولا عرضا عاما فلذا لا بد من ملاحظتها فردا فردا ووضعها لمعانيها حتى يمتاز معنى كل منها عن الآخر بخلاف
المشتقات فان القدر المشترك بينها هنا موجود فالاولى كون وضعها نوعيا للاسهلية فالحكم بالنسبة
الى الوضع الشخصي وان امكن ملاحظة كل منها ايضا وحيث وضعها شخصيا لكن بمقتضى حكمة الوضع هو الاول
لانه اسهل من الثاني سيما مع تعدد المشتقات هذا اذا قلنا بان الواضع هو البشر واما لو كان الله تعالى ضعا
فلا وجه لما ذكر لكون الاسهل والاصعب عنده بالسوية ثم اعلم ان المصادر لها جهتان جهة المادة وجهة
الهيئة ومن جهة الاول يدخل في الاوضاع الشخصية ومن جهة الثاني اعني ما يدل على المعنى المصدري المشترك
بين جميع المصادر يدخل في الاوضاع النوعية فالاولى جعلها قسما على حدة لكونها برزخا بين الامرين مشاركا
لكل منهما من جهة اخرى واما صيغ وضعها فتسبب وضع اسم الاجناس مطلقا كما قيل فتوهم فعلى ما ذكرنا كان المصادر
ايضا مشتقا بحسب الهيئة التي تدل على المعنى المصدري المتحقق في كل منها لكن لما كانت هيئتها مشابهة لهيئات
اسماء الاجناس والاعلام في عدم زيادة شيء من الحروف كما في هيئة الفاعل والمفعول فجعل اصلا ومبدأ للاشتقاق
المشتقات منه نعم هيئات المصادر وان كانت مختلفة ايضا ومشتملة للحروف الزايدة على اصل المادة المجردة
لكن كلامنا في المجرد لا المزيد فيه وقد ظهر مما ذكرنا ان الحقايق اوضاع على حدتها في كلمة شخص محض وبين
بين اعني نفس هيئة ذو نوعين من جهة اخرى واما الوضع النوعي المجازي فهو عبارة عن تصور الموضوع
له عاما عرضيا بمعنى ان الواضع اذا تصور كليا مقولا
على افراد من الالفاظ المختلفة مادة وهيئة قولا عرضيا
مثل مقولية العرض العام على افراده وكان لتلك الافراد
معنا مناسبا لمعنى آخر بواحدة من العلايق وعين ذلك
الموضوع الكلي لمعنى كلي مناسب لمعنى آخر صادقا على افراد
صدق العرض العام بشرط العلاقة المصححة للاستفادة
الدولين والتركيب كما في امثال غالب المركبات اذ الاكثر الغالب فيها كون وضعها نوعيا تركيبا منتزعا
من الافراد والوضع النوعي المجازي الافرادي كما في امثال الاسد والرقبة والتركيب كما في امثال قولهم
الرضع

٣ مع انه ينافي قوله فيتوقف على علمه

اذا ادرك لقدم رجليه وتوجها الى التبدد ونحو ذلك من التصرفات والافرادات قد يكون مادياً وقد يكون صورياً واذا تقرر جميع ما ذكرنا
فنقول ان مراد الشارح من كون وضع المشتقات ونحوها شخصيا ان كان ما ذكرنا من كون الموضوع هو نفس اشخاص
الهيئات المتصورة تفصيلا في ضمن المواد فهو مسلم لكنه بعيد جدا كما اشرنا اليه وان كان مراده ان الموضوع
في المشتقات هو نفس الهيئة الكلية واختار الاول من الوجوه الثلثة التي ذكرناها في الوضع النوعي الحقيقي وان
ذلك متعين شخصا وممتاز عن سائر الهيئات مثلا امتياز سائر المواد عن بعضها اذ مادة زيد مثلا
كما هو متصور بشخصه وممتاز عن مادة عمرو مثلا وكذا هيئته فامثلة منصورة بخصوصها وممتازة
عن هيئة المقتول وغيره فنقول لان المراد من التعيين في الوضع الشخصي هو التعيين الجزئي لا التعيين
النوعي لان الموضوع في زيد مثلا انما هو المادة والهيئة معا وهذا معين بشخصه لا المادة فقط اذ زيد
زي ونحو يكون تعيينه ايضا نوعيا مع ان هذا ايضا باطل لعدم دلالة زيد على معناه مع تغير هيئته المخصوصة
وكذا الكلام في الاجناس لان هيئته ايضا لا دلالة فان تعيينها بحسب النوع لعدم مدخلية المادة فيه واما تشخصها
وصيرورتها جزئيا لا يتصور الا بالمادة وهو غير ملحوظة الا نوعيا وان كان مراده ان المشتقات
وان كان وضعها نوعيا بالنسبة الى الاعلام واسماء الاجناس لكنه شخصي بالنسبة الى المجاز كما هو
الظاهر من قوله لعدم مدخلية المادة والهيئة فيه فنقول ان هذا مع كونه منقوضا بالاعلام لكونها ايضا
نوعيا اضافيا بالنسبة الى تعددها بحسب استعمال المستعملين كما بينا خروج عن اصطلاح القوم وزيد فيلزم
مع ان التعيين النوعي متحقق في المجاز ايضا فيلزم جواز اتصاف الوضع فيه ايضا بالشخصية بهذا
الاعتبار اعني ملاحظة نفس تعيينه النوعي وان كان نوعيا بالنسبة الى وضع المشتقات كالانسان المتصف
بالكلية في نفسه والجزئية بالاضافة الى الحيوان وذلك ايضا يتصف بالكلية والجزئية باعتبار نفسه واضافته
الى الانواع وهكذا فتأمل قوله الى نقل خصوصياته وقد ظهر مما حققنا ان التعيين الذي يجوز منه الاستعمال
شرط فيها عند الوضع بالنسبة الى الاحاد والا فلا يجوز التصرف في الالفاظ والا لكان يجب بالتجوز
فيها بدون اذن من الواضع في الاستعمال ومجرد الوضع في ملاحظة العلاقة غير كاف قوله على
احتياج المتجوز وفيه نظر اذ المراد من القول بوجوب نقل الاحاد نقل نوع اللفظ كالاسم في نوع
المعنى كالشيء وليس المراد شخص اللفظ والمعنى حتى يلزم ما ذكره الشارح من توقف اهل اللغة وعدم
النظر الى العلاقة كيف والا فيلزم انسداد باب المجاز بالكلية قوله ولما ثبت التجوز هذا يحتاج الى
ثبوت النقل والوضع التفصيلي قوله وفيه اولا النقض ولا يخفى انه ان اراد منه ان القران مشتمل
على هذين اللفظين المجازيين وغيرهما فلو كان مجازات القران غير عربي يلزم كونهما ايضا غير عربي

مع ان الكل متفق على كونهما لفظين عربيين كما هو الظاهر من لفظ النقض ثم لكنه يرد عليه ح ان مقتضى
ذلك الوجه كون استعمال تلك الالفاظ المجازية في المعاني الحديثة غير عربي لا نفس الالفاظ اذ التصرف في المعنى والاستعمال
يوجب التصرف في نفس اللفظ حتى يكون اللفظ ايضا غير عربي فالمراد من كونهما عربيين ان هذين اللفظين
بالذات والاستعمال مما استعمله العرب وان كانا بالوضع او بالنسبة الى الاستعمال غير عربيين وبالجملة كون الاستعمال
غير عربي لا يستلزم كون اللفظ ايضا كذلك مع ان كونهما غير عربيين من جملة استعمال القرآن لنهي
لا يوجب كونهما كذلك معه فلا يرد ح النقض الذي اورده المص وان اراد منه ان هذا الوجه يدل على خلاف مدعى
المستدل اذ لو كان نقل الاحاد شرطا فيه يلزم كون مجازات القرآن غير عربية لعدم النقل منها فردا فردا بل لو
نقلت لا يظهر فصاحة القرآن وبلاغته وهي لا يكون الا ح من خواص القرآن كما ان الخصم ايضا معترف بعدم
النقل في لفظ الصلوة والصوم ونحوهما فذلك ايضا مسلم لكنه هذا ليس بنقض مصطلح بل هذا من قبيل قلب الدليل
على خلاف مدعى الخصم مع انه لا يتم لما ذكرنا ان المراد من النقل النقل النوعي لا الشخصي فتم وان اراد منه ان نقل
الاحاد لو كان شرطا فيهما لزم عدم مجازية لفظ ونحوها في المعاني الحديثة الشرعية مع انه متفق عليه عند الكل
سوى القاضي كما هو الظاهر من كلام السابق حتى قوله لم تثبت التجوز فهو صحيح لكنه نقض للمدعى لا للدليل والظ
من قوله اولا وثانيا وثالثا هو الثاني لا الاول والا يلزم التفكيك بين الاقسام المتفرعة على قوله وفيه اولا
قوله لا جميع المجازات ويتم الخصم ذلك لعدم القول بالفصل فتم قوله مع انه منقوض وهذا اذا لم يكن اللفظ بلفظ
مشتركا بين المعنيين واما اذا كان مشتركا فلا يرد عليه هذا النقض والا لزم ان لا يكون اللفظ الذي نقله العرب
عن لغة اخرى الى معنى مخترع عندهم عربيا وليس كذلك اذ ذلك عربي من هذه الجهة وان لم يكن كذا
من جهة اخرى فظهر من هذا ان النقض في اللفظ بالعربية وغيرها بالنسبة الى استعمال العرب وعدم استعماله
ذلك فان كان مخترع هذا اللفظ غير العرب وهذا هو السر فيما ذكرنا من عدم ورود النقض السابق فتم
والحق في الجواب ان لا مجاز في القرآن اصلا بل كلها حقائق كما حققناه في اول الكتاب من ان لفظ
اليد المنسوب الى الله تعالى في يد الله فوق ايديهم مثلا موضوع لمعنى كلي اعني ما يظهر به قدرة الشخص وقوته ولهذا المعنى
افراد محسوسة ومعقولة ومجردة كما ان للانسان افرادا عديدة ومن جملتها الجارحة المخصوصة بالبصر و
يصدق عليها اليد صدقا حقيقيا لكونها آلة بها تظهر قوة المرء وقدرته مثل صدق الانسان على زيد
حقيقة لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلي اعني الحيوان الناطق وكذا المراد من قوله تعالى يد الله هو ما
يظهر به قدرة الله وقوته اعني ايد الله واطلاق اليد على هذا المعنى ليس بمجاز بل حقيقة ايضا لانه فرد
فرد حقيقي من ذلك المعنى الكلي ايضا بل اظهر افراده لا ان لفظ اليد حقيقة في الجارحة المدركة بالبصر

فقط حتى يكون استعمالها في غيرها مجازاً وكذا الكلام فيما يتوهم كونه مجازاً من كلمات قرآنية مثل قوله الله نور السموات وقوله
وجاء ربك وغيرها فهو حقيقة فيه هذا الاحتياج الى التاويل في الآيات الذي هو تشريع حقيقة لانه تعرف في الدين
بغير اذن صاحبه نعم الظاهر عندنا منها افرادها الحسية لمؤانستنا بها وبعدنا عن الافراد المجردة وقولنا قاصرة
عن ادراكها فلذا حكمنا بكونها معاني مجازية مع ان ما ذكره هذا المستدل مبني على كون الواضع غير الله تعالى واما
لو كان الواضع هو الله كما هو الحق فلا وجه لاشتراط النقل في المجاز قوله وان لم يعلم المانع بالخصوص ولا محصل
لهذا الكلام اذ لا شيء منه يدل على وجود المانع لا بالخصوص ولا في الجملة فيرجع ذلك الى الشك في المانع ولا شك
انه مع العلم بوجود المقتضي الاصل هو العمل بمقتضاه الا ان يثبت الدليل بالمانع القطعي ومجرد الشك لا يدفع
اليد عن المقتضي كما قرر في محله ان الاصل هو المقتضي لا المانع قوله ان المقتضي غير اعلم انه ان اراد منه ان المقتضي
متحقق لكن غير معلوم الاقتضاء بسبب الشك في المانع الذي يوجب الشك في اصل المقتضي فهو خلاف ما هو
المشهور عندهم من ان الاصل هو المقتضي لا المانع والا فلا يبقى مورد لاصل المقتضي اذ المقصود من تمهيد
القاعدة وتاسيس الاصل هو التمسك بها في الموارد المشكوك فيها اذ لا احتياج اليها في غيرها ولو كان مجرد احتمال
المانع مانعا عن اقتضائه فلزم كونها بلا فائدة نعم يمكن التشكيك في القواعد اللفظية بمجرد الشك كما في المطلقات واما
في العقليات فلا يمكن رفع اليد عنها الا بثبوت المنع القطعي ومجرد الشك في المانع لا يمنع عن اقتضاء المقتضي
وان اراد منه ان اصل المقتضي غير ثابت ربما يعني ان مقتضي جواز الاستعمال في المجازات هو نوع خاص من العلاقة لا
مطلق العلاقة فنقول ان ذلك على وجهين الاول ان ما يدل على كون المقتضي مقتضيا يدل عليه بنحو خاص
ومعين بمعنى ان المقتضي هو هذا النوع الخاص لا مطلق النوع فلا شك انه يجب العمل بمقتضى ذلك الدليل
والاكتفاء بهذا القدر الثابت مع قطع النظر عن ملاحظة ذلك المقتضي لدوران الاحكام مدار موضوعاتها
والثاني ان تعيين المقتضي بانه هل هو النوع او صنف خاص ليس بالدليل المعين بل بالاستقراء وتتبع موارد
استعمالاتهم ومحاوراتهم كما في ما نحن فيه وهذا ايضا على قسمين اما ان يحصل العلم او الظن المعتبر بعد التتبع
بان ما جعلهم مقتضيا هو نوع ذلك الشيء اعني العلاقة من غير ان يلاحظ موارد جريان هذا المقتضي
او لا يحصل العلم بالمقتضي من اين هو بل بملاحظة موارد استعمال ذلك المقتضي يستنبط ان هذا المقتضي هذا دون ذلك
ففي الاول يجب العمل ايضا بمقتضاه كما هو الظاهر من تصريح علماء البيان وغيرهم بان المعتبر هو نوع العلاقة
وما يظهر من كلام بعضهم من ان العلاقة لا بد ان تكون ظاهرة ان اريد النسبة الى جنس العلاقة
اي علاقة كانت وبيان النسبة اعتبار نوعها لا جنسها لا ان مراده منه تخصيص نوع العلاقة
ايضا حتى يكون المعتبر هو صنفا لمقتضي ذلك لا بد ان يكون استعمال النخلة في الى بطل واقتاله جايزا

موارد

الا

الا جائز ان تحصيل العلم بوجود المانع هنا من تصريحهم بخلافه او من جهة الاستقباح العرفي الذي هو كاشف عن عدم
رخصتهم او غير ذلك واما الحكم بعدم جواز الاستعمال في امثال ذلك بمجرد الشك في المانع او بملاحظة عدم الاستعمال
في محاوراتهم وتعيين المقتضي بعد ثبوته نوعا بملاحظة تلك الموارد والقول بان المستنبط منها كون المقتضي
صنفا لا نوعا فهو غلط واما على الثاني فالاكتفاء بما ثبت لازم ولا يمكن التعدي لكنه فيما نحن فيه ليس كذلك
بل من المعلومات ان المقتضي هو نوع العلاقة كما يظهر من التتبع والاستقراء وبالجملة الحكم بان المقتضي غير معلوم
بمجرد ملاحظة عدم استعمال النخلة في الطويل والاسد في الابخر ونظايرهما وجعل تلك الموارد كاشفة عن
عدم المقتضي وتعيينه بانه صنف لا مطلق النوع بمجرد هذه الملاحظة كما يظهر من كلام الاصوليين كما ينبغي نعم لو لم
يثبت لنا من التتبع ان المقتضي هو النوع او كان الصنف ثابتا منه لحكمنا بان عدم صحة الاستعمال في الامثلة
المذكورة من جهة عدم المقتضي واكتفينا بالقدر الثابت منه وجعلنا عدم صحة الاستعمال فيها كاشفا عن
عدم المقتضي لا عن وجود المانع ولكن الامر ليس كذلك اذ الثابت من التتبع مع قطع النظر عن تلك الامثلة هو كون
نوع العلاقة مقتضيا فلا بد من الحكم بان عدم صحة الاستعمال فيها من جهة المانع وجعل الاستقباح العرفي كاشفا عن
عدم الرخصة ولعل هذا مراد من قال ان ذلك من جهة المانع وان لم نعلمه بالخصوص يعني بمنع الواضع وتصريحه عليه
بل بطريق الكشف الاجمالي كما ذكرناه والى صلاحه ذكرنا وتفصيله ان الشك في المقتضي يتصور على اقسام الاول
هو الشك في اصل المقتضي وتعيينه بانه هل هو ذاك مثلا الترديد في ان الامر هل يفيد الوجوب او يفيد الندب فلا
شك انه لا يصار الى احدهما الا بالدليل اذ الاصل هو عدم كل منهما ما لم يثبت بالدليل الشرعي الثاني
هو ان المقتضي معلوم في الجملة ولكن لا نعلم انه مطلق او مشروط بمعنى ان اقتضاءه الى اي حد ولا شك
انه لا يجوز الحكم بتعيين احدهما هنا ايضا الا بالدليل والثالث انا نعلم انه امر كلي عام ولكن نشك في ان هذا الشيء ايضا من
افراده ام لا كما في المطلقات بالنسبة الى الافراد النادرة بمعنى انه يشتبه من جهة ويحصل من اخرى فهذا ايضا يحتاج في
اثباته والحكم به ايضا من المتعلقات لذلك المقتضي الى الدليل والرابع انا نعلم هذا كله ولكن نشك في انه تحقق في
هذا المورد ام لا كالشك في حصول الطهارة فانا نعلم انها مقتضي لجواز الدخول في الصلاة ولكن نشك في تحققها فهنا
ايضا لا نحكم به الا بالتعيين والخامس انا نعلم تحقق المقتضي ايضا ولكن نشك في انه هل هو هذا المقتضي او مقتضي
آخر وهذا على قسمين اما ان نعلم ان كلا منهما مثبت للتكليف او لا بل احدهما مقتضي للتكليف الالزامي
والآخر للاستحباب والقسم الثاني مع الاقسام السابقة كلها يرجع الى الشك في التكليف الاصل فيها هو
العدم للبراءة الاصلية والقسم الاول يرجع الى الشك في التكليف الوجوب والحرمة كما في صلاة الجمعة فلا بد
هنا ايضا في تعيين احدهما من الدليل والسادس انا نعلم تحققه في الآن السابق ونشك في استمراره وهذا

منه سلمه
على اقسام ثلثة مندرجة تحت قاعدة الا
والشك في المقتضي حقيقة عبارة عن
تلك الاقسام الاول ان الشك

في نفس البقاء وعدمه بمعنى ان مجرد ثبوته في الآن السابق مع الشك في ثبوته في الآن اللاحق ايضا ام لا فههنا لا يجوز الحكم به ايضا
الا بالدليل وهو الاستصحاب والثاني انا نعلم ذلك ولكن نشك في بقاء الموضوع كما في الكلب الواقع في المملحة وههنا ايضا لا بد
من العلم ببقاء الموضوع والثالث انا نشك في وجود المانع وهو ايضا على اقسام اربعة الاول انا نعلم ان الشيء
الفلاني مانع ولكن نشك في وجوده الثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم معناه مجمل فيقع الشك في كون بعض
الاشياء فردا له ام لا والثالث انه مبين معنا لكن وقع الشك في انطباق بعض الاشياء به وكونه
فردا له لعارض مثل توقفه على اعتبار متعلق او غير ذلك الرابع انه وقع الشك في كون شيء الفلاني
هل هو رافع للحكم المذكور ام لا ولا شك انه لا حكم في جميع الاقسام ببقاء المقتضي للاستصحاب ولا نرفع
اليد عنه بمجرد هذه الشكوك الى ان يثبت المانع يقينا والتفصيل الذي يظهر من كلام البعض خلاف
التحقيق وكذا القول بان هذا الشك سار في لاطرايف فتدبر **قوله** لست بتة المناقشة ولا يخفى ان هذا القول
يرجع حقيقة الى الاشتراط نقل الآحاد والخصوصيات في المجاز مع ان المص اعترف سابقا بالملاحظة و
ان ملاحظة نوع العلاقة كافية فيه فكيف التوفيق بينهما وذلك اذ كلما لم يجب الرخصة من الواضع
لخصوصه ولم ينقل فيه خصوص العلاقة لم يجب التعدي عن مورد السماع الى ذلك المورد لاحتمال
كون ذلك ايضا من قبيل الشبكة والبيض وامثالها وكون العلاقة الملحوظة غير ما هو المعتبر فلابد من توقف اهل اللسان
ايضا في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة كما صرح المص بما ذكرنا سابقا مع ان
المعيار يكون ظهور العلاقة اي علاقة كانت لا العلائق المعهودة بين القوم ولا تكون العلاقة منحصرة
فيها بل كلما يظهر مناسبة بين الشيئين فهو العلاقة سواء كانت من العلائق المعهودة ام لا على انه يلزم عدم
تحقق المجازية فيما لم يظهر فيه العلاقة عند الى طب اذ المراد من الظهور ما كان كذا عند المتكلم والمخاطب معا وليس
الامر كذلك اذ اللفظ قد يكون مجازا ولا يظهر علاقة بل يتردد بين العلائق وايضا لا حاجة ح الى
القرينة المعينة اذ الظاهر من كون العلاقة ظاهرة انما هو كونها كذا بين خصوص المشبه والمشبه به بمعنى انها كانت ظاهرة
بينهما لا بين نوع المشبه به والمشبه او المشبه هو الحق لا العام والا فيرجع الى اشتراط نوع العلاقة فتدبر فافهم
قوله او في افراده الشايعة والعلاقة المذكورة في كتبهم ليست مطلقة حتى فينصرف الى الافراد الشايعة بل مرجعه
بان المعتبر هو نوعها وهو كالنص باعتبار الافراد الشايع ولا تشكيك فيه حتى ينصرف الى الشايع مع انه
ثابت بالاجماع الذي هو امر ثابت وهو اتفاق علماء اهل البيان وغيرهم على اعتبار نوع العلاقة ولا لفظ
في المقام حتى يقول انه مطلق فيحمل على الافراد الشايعة **قوله** لانه حصل ولا يخفى ان المراد من المقتضي ليس
العلة التامة حتى يمتنع تخلف الاقتضاء عنها وليحتاج الى هذا التكلف والتعسف في دفع ذلك المحذور

المذكور

المحذور ويبقى ان ذلك من اجل عدم المقتضي لا الوجود المانع بل المراد منه ما هو اعم منهما ومن العلة الناقصة فهو لا ينافي
وجود المانع حتى يتكلف ويقال ان ذلك من جهة عدم المقتضي فتنبه **قوله** مضافا الى ما ذكرناه هو قوله للمنع الشرعي وان اسماء
توقيفية **قوله** النقض بمثل الاسد اعلم ان المراد من الاطراد ما هو ثابت بالنسبة الى النوع وان لم يكن بعض الحقايق
مطردا مثل الفاضل ونحوه وكذا المراد من عدم الاطراد ما كان كذا بالنظر الى النوع وان كان بعض المجازات مطردا ايضا
مثل الاسد ونحوه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور مع ان المراد من العلايم كلها كونها مقتضيات لا علة تامة
فلا منافاة في تخلفها في بعض الموارد والى هذا ان الوضع اقوى سبب لصحة الاستعمال من العلاقة اذ التخلف عن العلاقة
قد يتحقق كما يشهد به تصريحهم بان استعمال النخلة في طويل الانسان غير جايز وان تحقق المشابهة وكذا الشبكة للصيد
ونحوها واما التخلف عن الوضع غير متحقق وان كان جايزا ولذا وجب الاطراد في الحقيقة ولم يجب فيه نقل الاحاد
بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الاحاد فيه مشهور فان قلت
كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز
التخلف عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلت الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي
صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغة لا يثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة لحصول
الاذن من الواضع على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمالات الرائجة ومن المعلوم استفادة الاذن من التتبع
والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال اصلا فيتخلف الاستعمال
عنها بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع ذلك غير معقول فلذلك
امتنع التخلف عنه وهذا خلاصة ما ذكره المحقق المذكور في دفع ذلك الاشكال وفيه اولا ان الاذن من
الواضع انما هو في نوع العلاقة كما بيناه سابقا فلا فرق ح بين الوضع والعلاقة فكما ان الوضع متضمن للاذن
وكذلك نوع العلاقة الذي هو موجود عندهم ولكن لم نعلل ان مطلق العلاقة مجوز للاستعمال حتى يرد عليه ان
اللغة لا تثبت بالترجيح بل ما نقل من الواضع وهو نوع العلاقة كما يظهر من التتبع وكما ان الوضع ينافي المنع
عنه وكذا نوع العلاقة وكما تقول هناك اقول هنا والتفرقة مكابرة وثانيا ان الاشتراط بعدم المانع انما هو
في العلل التامة لا في المقتضيات اذ المقتضي لا ينافي ظهور المانع كما ذكرنا مع ان الوضع ايضا مشروط بعدم
ظهور المنع لانه ايضا ليس علة تامة حتى يكون عدم المانع جزءا منه اذ التخلف عنه متحقق ايضا كما في لفظ
الرحمن والفاضل ونحوه والعذر بان ذلك لا ينافي الصحة بالنظر الى الوضع الاصلي مدفوع بانه كرّ به منقوض بالامثلة
المذكورة اذ المنع العرفي ايضا لا ينافي الصحة نظرا الى الوضع اللغوي بحسب نوع العلاقة فينافي كون الوضع سببا
اذ المعتبر فيه عدم المانع مطلقا سواء كان من جانب الواضع او من اهل العرف لان المنع الذي من جهة الواضع

فقط غير معقول كيف وهذا شرط في المقتضي ايضا وثالثا ان ظهور المنع لو كان مانعا عن اثر العلاقة فهو ايضا مانع
عن اثر الوضع كما في لفظ الرحمن ولفظ وجود الصحة نظرا الى الوضع الاصلي لاجل نفي وبالجملة انا لا ادري فرقا بين
الوضع وبين نوع العلاقة التي هي المعدودة التي جعلها الواضع نوعا مجوزا للاستعمال كما انه جعل نفس الوضع مجوزا
له وبعبارة اخرى لا فرق بين جعل الوضع الذي هو اثر الوضع مصححا للاستعمال وبين نوع العلاقة الذي هو امر ناشئ
عن اعتبار الواضع مصححا له في ان كلا منهما مقتض للصحة ما لم يظهر مانع نعم يمكن الفرق بينهما بان التخلف في العلاقة
اكثر بالنسبة الى الوضع بحسب الاتفاق الى رجب والتحقيق يعني ان الاطراد في الحقيقة مطرد وغالب بالنسبة الى الاطراد
في المجاز وان لم يكن فرق بينهما بحسب الجواز وعدمه لا سيما ان الحقائق اغلب من المجازات كما يظهر من التتبع والاستقرار
فاذا عرفت ذلك فنقول ان الاطراد عبارة عن الشيوع في الاستعمال وذلك قد يكون بلا ملاحظة العلاقة
وقد يكون مع ملاحظتها وعلامة الحقيقة هو الاول اعني الاطراد لاجل الذات وعلامة المجاز عدمه لا عدم مطلق الاطراد
حتى يرد ان المجاز ايضا قد يطرد كما لا يخفى نعم لا بد من الاستقراء حتى يعلم ان الاطراد وعدمه غير مستند الى الخارج
كما في التبادر ولا يبعد كون صورة عدم العلم بالعدم في كونه علامة الحقيقة باعتبار اغلبية الاطراد في الحقائق
فتدبر واما ما ذكره المحقق المشار اليه سابقا من ان الاطراد هو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد
ومجوز الاستعمال في كل ما يوجد فيه ذلك المعنى[2] ليس علامة الحقيقة لكون العلاقة ايضا كذلك ولا يمكن
تشخيص ان ذلك من جهة الوضع او العلاقة حتى يجعل الاطراد الذاتي علامة والا فهو يستلزم الدور
كما لو جعل وجوب الاطراد علامة بل الحق انه جعل اطراد الاستعمال علامة كما بينا ثم ان الجاهل بالاصطلاح اذا
تفحص وحصل له العلم بان الالفاظ المتداولة بين اهل العرف المستعملة في المعاني المفهومة منها عند التجرد عن القرائن
حقائق فيها بسبب التبادر او عدم صحة السلب او الاطراد وحصل له العلم بالمجازية بسبب خلاف ذلك
ولم يحصل له العلم بالتغيير في الجملة ايضا حكم بانها هي الحقائق اللغوية الاصلية حذرا عن لزوم تعدد الحوادث
بثبوت الوضع الثانوي العرفي والاصل عدمه وبهذه الطريقة يستغني عن الرجوع الى الكتب اللغوية في اثبات
الحقائق اللغوية الا اذا حصل له العلم او الظن بان للفظ معنى غير معنى العرفي فانه يرجع اليها فان تطابق
فلا اشكال والا فان كان المورد فيها هو المعنى العرفي وغيره معا فان لم يقترن شيء منها بعلامة من
العلائم فيحكم بان الحقيقة هو المعنى العرفي وان غيره مجاز للاصل المذكور وان اقترن كل منها بها فيحكم بالاشتراك
وان اقترن المعنى العرفي فقط بها فالامر واضح وان اقترن غيره بها فهذه مسألة تعارض العرف واللغة
وان كان المورد فيها غير معنى العرف فقط فان كان مقرونا بما ذكر فيرجع الى المسألة المذكورة ايضا والا
فالتجوز بالنسبة الى الغير للاصل المذكور واستبعاد ترك المعنى اللغوي الحقيقي وذكر المعنى المجازي مدفوع

باضمار

[2] كالعلم لما صدق على زيد لعلم صدق على كل ذي علم لذلك فهو بهذا المعنى ليس علامة الحقيقة ح

باحتمال عدم الوجدان او السهو والنسيان واحتمال عدمها لا تقاوم الاصل المذكور لعدم تخلف الاصل الاول عن
الثاني هذا اذا اتحد العرف واما اذا تعدد فان علم عرفا كونه على وجه الاشتراك او الحقيقة والمجاز بوجود اماراتها فيحكم بانه
في اللغة ايضا كذلك ما لم يدل دليل على كون اللغة بخلافه لاصالة تشابه الزمانين وان لم يتشخص عرفا فان تشخص بالمراجعة الى كتب
اللغة فيكون كما اقتضته الادلة في اتحاد العرف واللغة لو لم يمنع مانع وان لم يتشخص بها ايضا بان ذكر للمعنى اللغوي من غير
قرينة مشخصة للاوضاع فاما ان يكون بين تلك المعاني جهة جامعة ام لا فالسيد المرتضى يحكم بالاشتراك اللفظي على
التقديرين بناء على ان الاستعمال الخالي عن المعارض علامة الحقيقة فيلزمه القول بالاشتراك المعنوي ايضا لو استعمل
في القدر المشترك ايضا والبعض يتوقف على التقديرين وفاقا للمشهور بناء على ان الاستعمال اعم وعلى ما نقل عن ابن
بزعمهم
جني ونظرائه يحكم بمجازية الكل بناء على ان اكثر اللغات المجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب والحق هو التفرقة
بين الصورتين المختارين في الصورة الاولى الاشتراك المعنوي مطلقا ولو لم يستعمل في القدر المشترك لان استعمال اللفظ
في تلك المعاني على هذا التقدير يكون من قبيل استعمال الكل في الفرد وهو قد يكون بطريق الحقيقة مستفادة من
الخارج وكان اللفظ مستعملا في مدلوله المطابقي فيكون هناك دالان ومدلولان وقد يكون بطريق التجوز بان
يكون اللفظ مستعملا في المجموع المركب الذي ليس معناه المطابقي ويكون القرينة دالة على هذه الارادة فيكون هناك
دال ومدلولان بالاحتياج الى القرينة في بعض الاوقات على هذا التقدير بخلاف ما اذا حكمنا بكونه حقيقة ومجازا او مجازا
فقط فان الاحتياج الى القرينة لازم دائما ولا شبهة ان الاول موافق للاصل دون الثاني مع ان الامر لا بد دائر بين
الحكم بكون اللفظ حقيقة في الجملة او مجازا ولو بالنسبة الى بعض المعاني ولا شك انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز فالحقيقة اولى فاذا
ثبت اولوية الاشتراك المعنوي من المجاز ثبت اولويته من الاشتراك اللفظي اذ المجاز خير منه على ما قرر في محله فالاولى
من الاولى اولى وفي الصورة الثانية الحكم بكون واحد منها لا على التعيين معنا حقيقيا والباقي مجازيا اما الاول
فلئلا يلزم زيادة الحوادث كما لا يخفى واما الثانية فلانه لا سبيل الى الاشتراك لعدم القدر المشترك واما الاشتراك اللفظي
فالمجاز خير منه ولكن يعامل مع ذلك باللفظ ما يعامل به في الاشتراك اللفظي مقام الفقاهة والعمل ولا يخفى انه يلزم على
القائل بالتجوز والمتوقف ايضا هذا فلا يكون ثمرة للنزاع في هذه الصورة واتضح ما ذكرنا ثبوت الحقيقة العرفية ايضا وانها
كثيرا ما يكون موافقة للحقيقة اللغوية لكنها قد يكون مخالفة لها كما في لفظ الدابة فانه في الاصل وضع لما يدب في الارض
ثم نقل الى ذوات القوائم ففي مثل ذلك اللفظ ان علم ان المتكلم من اهل اللغة يحمل ذلك اللفظ عند الاطلاق على المعنى
اللغوي وان علم انه من اهل العرف يحمل على المعنى العرفي كذلك بلا اشكال فيهما واما اذا كان المتكلم مجهول الحال كالشارع
المتوسط بين الزمانين ففيه الاشكال المعروف في مسألة تعارض العرف واللغة ثم اعلم ان ههنا فوائد لم يشر اليها
المص ولم يتعرض لها فلا بد من بيانها لكونها مهمة كثيرة الفائدة الاولى ان تبادر اظهر افراد اللفظ واشهرها

بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضى النقل اليه ولا يوجب الوضع كثير من الالفاظ الموضوعة للمعانى الكلية يتبادر منه الافراد
وان بعض المتعارفة عند عدم كونها متساوية فى الظهور والسبق الى الفهم لتحقق التشكيك فى الغالب بما ذكر من الاسباب التى تختلف
بها حال الافراد وضوحا وخفاء والاولوية وكثرة الوجود وكثرة الاستعمال وغير ذلك ومع ذلك فاستعمال اللفظ
فى الاعم حقيقة وليس من المجاز ولهذا لو وقع التصريح بالعموم فى نحو النقد وغيره من الالفاظ التى فيها تشكيك يكون حقائق
بلا تشكيك وبالجملة التبادر الذى هو من علائم الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ نفسه من غير التفات الى ما هو خارج عنه كالكثرة
والشهرة وغيرها واما التبادر الى صلة من الاسباب الخارجة عن اللفظ فليس من امارات الحقيقة ولو علم كونها كذلك
من الخارج كمعارضة بامارات الافتراق كعدم صحة السلب بالنسبة الى غير مورد التبادر كما فصلنا جميع ذلك سابقا الثانية ان
كلما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف وما لا يصح كذلك هل يصح الحكم بمجرد ذلك بكون الاول حقيقة عرفية دون الثانى ام لا
قولان اولهما هو الذى يحكى عن بعض الثانى مختار بعض وهذا كما لا يخفى لان اهل العرف قد يصحون الاستعمال على وجه
الحقيقة لظنهم بتحقق المسمى فى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يصحون الاستعمال لظنهم بانتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن فى ثبوت
الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بل المعتبر فى ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الموضوع له وبدون
يجب نقله من علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فلا او مجاز عرفى وان كان
الامر على العكس من ذلك عندهم نظرا الى عدم اطلاعهم على حقيقة الامر فان العرف يحكم فى مفاهيم المدلولات دون المصاديق والافراد
ومن هذا يعلم انه لا يشترط فى صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن فى المكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط فى صدق
اسم المكارى والجمال مثلا تكرار السفر ثلث مرات او اكثر كما قيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته
يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى المكان مصاحبا للنية وان لم يمض عليه المدة المشهورة بل وان فارق المكان
من وقته وان نوى الاعراض فانه لا يطلق عليه الاسم معانى العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الكلام فى الفاظ
الصنايع والحرف فانه يطلق فى العرف باتى بما صنعه من اتخذ فى الحلة وان لم تتكرر العمل الا مع نيته الاعراض
فيزول عنه الاسم وان كان متشاغلا وقد يقال ما ذكر انما يتجه فيما علم اذا علم ان اهل العرف يحكمون بحظ انفسهم اذا انكشف
لهم حقيقة الحال واما اذا شك فى ذلك فالاصل لزوم الاخذ بما يحكمون به لان الحظ منهم فلا عرف الحق ولولا هذا لما صح
الاعتماد على العرف مطلقا ثم انه اذا خاطب الحكيم اهل العرف بالاسم الذى يعتقدون تحقق مسماه فى ضمن ما يتحقق فيه فى الواقع
وجب عليه اما بيان حقيقة الحال لهم او ارادة ما يشمل ما يعتقدونه مع علمه بان اهل العرف لم يعلموا ذلك والا
يلزم الاغراء بالجهل وهو قبيح كما يلزم فيما اذا خاطبهم بلفظ هو موضوع لمعنى عندهم والآخر عنده ولم يعلموا ان له معنى عنده
ولم يعلمهم بذلك مع علمه بان اصطلاحهم غير اصطلاحه كذا قرره المحقق النجفى اقول لا يخفى ما فى ظاهر كلامه فيما اذا
حصل العلم بخطاء اهل العرف وان لم يحكموا بعد الانكشاف فلا يتوجه عليه الا الايراد وكذا الايراد الاخير فان

ارادة الدعم في خطاب الحكيم العالم بالواقع صحيحة ولكنها لا تقتضي كون المراد حقيقة عرفية كما هو محل الكلام فالحق عدم الاعتماد
مع العلم بالخطأ والاعتماد مع عدمه ولو مع الشك لان الظاهر بناء العلماء على ذلك صح مضافا الى اطلاق ما دل على اعتبار
العرف كقوله عليه السلام احملك على بنيان قومك ونحوه بل لا يبعد لزوم الاختلال لولا ذلك ولكن هذا لما كان من باب الشبهة
في الموضوع لا بد من الاحتياط مهما امكن فانه سبيل النجاة ونظيره ما ذكرنا حجة قول الاول الثالثة ان العلائم التي ليست
بمشهورة كثيرة منها الاخبار الدالة على كون لفظ علي مثلا كحديث زرارة الدال على كون الباء للتبعيض ومنها الاجماع و
منها الشهرة ومنها الاستعمال ومنها القسمة بالنسبة الى المقسم ومنها رجحان التأسيس ومنها كثرة دوران اللفظ بالنسبة
الى المعنى الحقيقي ومنها اشتداد الحاجة الى التعبير عن المعنى مع الاستدامة في مدة طويلة الى غير ذلك وكذا ما يختص بالمجاز كدلالة
امتناع الاشتقاق على المجازية الرابعة ان ما نقله اهل اللغة وما يتعلق به اهل هذه الصنعة ام لا اعلم ان الكلام في بيان ذلك
المرام على وجه التمام يقع في مقامات واقسام الاول ان ما ذكره ونقله اهل اللغة في كتبهم اللغوية حجة يجوز الاعتماد
عليه لانسداد باب والى دالصدوع الى العمل بالظن المحصل من كلامهم دفعا للخروج عن الدين او لزوم التكليف
ما لا يطاق بل عليه بناء العلماء وعامة الناس في نظام المعاد والمعاش فلولا هذا هذا الاعتماد لاختل جميع امر العباد مضافا
الى الاجماع القاطع بل يظهر من بعض الحكايات تقرير كثير من ائمتنا على الاعتماد عليها فان قلت عدم ظهور مذهب
الناقلين وعدالتهم يقتضي عدم حصول الظن الذي هو المناط قلت انكار حصول الظن منها انكار في مقابل البداهة
فلا حاجة الى الجواب مع انا نقول من باب التنبيه ان حجة المراجعة الى اهل الخبرة واصحاب الصناعات البارعين في فنهم
فيما اختص بصنائعهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان بناء على انهم يسعون في تصحيح مصنوعاتهم بحسب
كدهم ومقدار طاقتهم ومعرفتهم بصنائعهم لصونها عن الفساد والعلل وسد مجاز العيب والخلل لئلا يسقط عند
الناس ما يريدون من القدر والمحل ولا يشتهرون بقلة الوقوف في العلم والعمل وان كانوا في امر الدين فسقة
فجرة وهذا امر في العادات محسوس مجرب ومركوز في الطبايع والنفوس نعم لا بد من الاطلاع على كونهم اهل الخبرة
وجودة معرفتهم وموضع الاعتماد والثقة والاختبار والتتبع وتصديق اهل الصنعة سيما اذا استمرت ذلك في
اعصار متباعدة والقرون المتمالقة فانه مما يزيد رجحان القبول ولذا كان الجمهور يرجعون الى المشهورين من اهل
اللغة قديما وحديثا موافقا ومخالفا في كل عصر وزمان يعولون على بيانهم في تفسير اللغة العربية ويستندون
اليه في مبادي الاحكام الشرعية وكتب الاصحاب مشحونة بذلك بل عنه بعض الاصحاب الافراط في هذا الباب
على تفسير ابن بابويه مع كونه من اجلة العلماء والمحدثين ومن هذا الباب مراجعة المسلمين الى اطباء اليهود والنصارى
في صورة حذاقتهم وبالجملة هذا مع وضوحه مما سيأتي له زيادة وضوح المقام الثاني انا نقطع بان ما يورده اللغويون
في كتب اللغة ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم ينبهوا على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها كون كتبها

مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة والآثار والاشعار وغيرها مع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه ونفي ذلك
ذلك العرض فادعاء النقل الى الغير للاصل لا يجوز الا بدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال كذا افاده المحقق
سبق الذكر المقام الثالث في بيان حكم عبارة المدونين للغة باعتبار المعنى الحقيقي والمجازي اعلم ان عباراتهم على
اقسام ثلث الاول ما يبين فيه معنى الحقيقي والمجازي على وجه التنصيص والتصريح كما اذا قال لفظ الاسد مثلا حقيقة في
الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع الثاني ما يبين ذلك على وجه الظهور لا التصريح كما اذا قالوا هذا اللفظ يفيد
عند الاطلاق هذا المعنى دون ذلك المعنى الثالث ما لا يبين شيئا بوجه بل يكون في هذا الباب مجملا كما اذا
قالوا صيغة الامر تاتي للوجوب والندب والاباحة وعلى الاول لا بد من الاخذ بما يستفاد منه عند عدم معارضة المثل
او الاقوى وكذا على الثاني بناء على حجية ما يقولون كما تقدم وعلى الثالث لا بد من التوقف من جهة كلامهم و
التمسك بدليل اخر ان كان الاعلى كلامهم وعدم الدليل على ان الاصل فيما يذكره اللغويون من المعاني كونه معنا حقيقيا
لان بناء كتب اللغة الجمع بين المعاني المستعملة فيها من الحقايق والمجازات من غير تمييز غالبا بل دائما كما لا يخفى
على الممارس ولذا لا يقال ان الاصل في كلامهم بيان الحقايق مع انه لو كان كذلك لزم الحكم بالاشتراك في الجل
بل الكل اذ ما من لفظ الا وله معان عديدة ولا نلتزم الحكم بكثرة النقل بالنسبة الى علم انه مجاز فان قلت لا اهتمام
بذكر المعاني المجازية ولا فائدة لعدم اشتراط فيها بل يكفي بمجرد وجود العلاقة قلت لا يخفى ان فائدته لغير اهل
اللسان في الغاية لعدم اطلاعهم غالبا على علايق المجازات في غير لغتهم بل لكثير من اهل اللسان ايضا كذلك كما لا يخفى
اذ احتمال وجود العلاقة المانع في استعمال النخلة في الحائط والجبل مع وجود المشابهة والشبكة في الصيد مع المجاورة
لعدم امكان كون العلاقة واحدة توجب الانتقال وغير ذلك مع انه مع انه كثيرا ما لحصل عن خصوصيات المناسبة
فلا يمكن للناظر فهم المراد وتشخيصه من الكتاب ولكن الاعجوبة موقوفة على تلك الموارد وبالجملة فلا شبهة في كثرة الفائدة فيحتاج
الى البيان والحلية مضافا الى امكان كون الفائدة دفع الايراد عند من اشترط النقل في الاحاد لا في المجاز او احتمال
احتمال اخر مجهول لنا لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود المقام الرابع في حكم اختلاف الناقلين
لوضع اللفظ اعلم ان الاصطلاح اهل اللسان عند العجز عن الرجوع اليهم وتحصيل علائم الحقيقة والمجاز وعدم
تمكنهم من تحصيل العلم به من الاخبار المتواترة ونحوها لا بد لهم من الرجوع الى كتب اللغة المعتبرة فهو اما ان يكون
من الرجوع الى الواحد فقط اما لعدم الزايد او لعدم التمكن من الرجوع الى الغير المانع او يكون فيتمكنا من الرجوع
الى الزايد فعلى الاول فاما ان نجد للفظ الذي يريد الاطلاع على حقيقته ومجازه في ذلك الكتاب معنا
ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك المعنى واحدا ام متعددا وعلى الاول نحكم بان ذلك المعنى هو الحقيقة وان كان
الاستعمال اعم من الحقيقة لا لان اهل الخبرة يخبرون عن الحقيقة لان دينهم بيان المستعمل فيه مطلقا والاستعمال اعم

حقيقة

على الحقيقة

ربلبله

الاستعمال

حيث للحقيقة والمجاز فتخصيصه باحدهما ترجيح بلا مرجح بل لا تخصيصه بالاوجه له كما نقل عن السيد المرتضى من جعل مجرد الاستعمال
بل لاحتمال وضعه لمعنى اخر خلاف الاصل الاصولي لان ذلك الاحتمال يستلزم حدوث حادث زائد قال الى ان
ح سببان الوضع وملاحظة العلاقة واما اذا قلنا ان المستعمل فيه هو الموضوع له ايضا فلا يلزم الا حادث واحد
الاستعمال المشترك فيه فيدور الامرين الى ان الواحد والزائد والاصل عدم الزيادة فتعين الاقل وحيث
كان ذلك من باب التعيين لا التعيين لا يلزم اثبات اللغة بالرأي فان مقتضى الاستدلال هو نفي الاحتمال
مع ان المنع في اصالة ذلك محل المنع هذا ان لم يكن ذلك المعنى مقترنا بما يدل على كونه مجازيا والا فيكون حكم ذلك
اللفظ منه ما لو لم يجد معنى فيه ليتعين الرجوع الى مقتضى القاعدة وان وجد فيه ازيد من معنى واحد فان اقترن ا
احدها او بعضها بما يدل على كونه مجازا او حقيقة يعمل بمقتضى الدليل ويحكم في الاخير بكون ما عدا ذلك البعض حقيقة
ان واحدا حذرا من لزوم زيادة الحوادث كما مر او مجازا لكونه خيرا من الاشتراك وبعد ما سيأتي ان تعدد فان لم يقترن
لشيء من المعاني بما ذكر فان كان بينهما قدر مشترك حكم بالاشتراك المعنوي وان لم يكن ذلك اللفظ المشترك مستعملا فيه حذرا
عن لزوم تعدد الحوادث فان احتمال الاشتراك اللفظي مع انه مرجوح يستلزم حدوث وضعين فضلا عما [illegible] واحتمال الحقيقة
والمجاز يستلزم حدوث وضع وملاحظة علاقة واحدة فضلا عما ذكر بخلاف الاشتراك المعنوي فانه لا يستلزم الا حدوث شيء
واحد وهو الوضع فان استعمال الكلي في الاشخاص قد يكون على وجه الحقيقة كما مر وصحت القرينة التي يمكن نفيها بالاصل لا ما غير
لازم لاحتمال وجود القرينة الحالية الذي هو معلوم وان كان الشك في تعيين افرادها من الصارفة المؤكدة والكنه وكون
الاستعمال المذكور على وجه المجاز ايضا فيما اذا كان الدال واحدا والمدلول واحدا لا يوجب كون حدوث الزائد على وجه
اللزوم والدوام كما لا يخفى فيدور الامر بين اللزوم والحدوث الدائم وغيره والاصل عدم الدوام وان لم يكن بينهما قدر
مشترك حكم بكون احدها على التعيين حقيقة والباقي مجازا حذرا عن لزوم الزيادة من جهة احتمال كون الموضوع
له غير ما ذكر لسبب الاستعمال اعم من الحقيقة وان كان متمكنا من الرجوع الى ازيد من كتاب واحد فرجع اليهما فان
وجدها متفقين يكون حكمه حكم الرجوع الى كتاب واحد فيما ذكر وكذا اذا لم يكن الكتاب الاخر مخالفا ولا متفقا
بان لم يكن مشتملا على بيان معنى اللفظ المذكور وان وجدها مختلفين بان كان احدهما مشتملا على بيان معنى والاخر
بيان معنى آخر من غير ان يكون بينهما قدر مشترك او كان ولكن انتفى احتمال على كونه حقيقة فان كان احدها مقترنا
بما يدل على كونه حقيقة دون الاخر حكم بكون الاخر مجازا وان لم يشتمل على ما يدل عليه كونه خيرا من الاشتراك لندرته
حتى ان حال بعض والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وان كان احدها مقترنا بما يدل على كونه مجازا دون الاخر حكم بكون
ذلك الاخر حقيقة وان لم يشتمل على ما يدل عليه حذرا عليه حذرا من لزوم زيادة الحادث من جهة احتمال كون الموضوع
له غيرها وان لم يكن شيء مقترنا بما يدل على كونه حقيقة او مجازا مع ترجيح احدها بالمرجح يكون حكمه كما مر ومع عدمه

فلابد من التوقف في التعيين والحكم بكون احدهما لا على التعيين حقيقة والآخر مجازا وان كان كلاهما مقرونين
بما يدل على كونها حقيقة كان قال بعضهم انه موضوع لذا والآخر انه موضوع لذاك فلا يخلو اما ان يمكن الجمع بينهما
بان يحمل على تعدد الوضع بالاشتراك او بالنقل او لا وعلى الاول ففي وجوب الجمع كلامهم او لوية على القطع او اصالة
الاشتراك والنقل ولعل الثاني اولى وعلى الثاني فان كان التعارض بينهما تعارض تباين كما كان يقول احدهما
الامر حقيقة في الوجوب والآخر انه حقيقة في الندب خاصة فلا بد من الرجوع الى المرجحات المورثة لقوة الظن
ككثرة الناقل وعدالته وكثرة تتبعه في كلام العرب وممارسته لفنون الادب وغلبة ضبطه وقلة خلطه
بين الحقيقة والمجاز وقرب عهده من العرب العرباء وعربيته وكثرة اعتباره واعتناء العلماء بكتبه ونحو ذلك فان وجد
والا فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد للفظ والرجوع الى الاصول في مقام الاجتهاد للحكم وان كان بينهما تعارض
عموم وخصوص مطلق كما في لفظ الواو فان كثيرا من اهل العربية يقولون انها للجمع المطلق وبعضهم يقول انها للجمع مع الترتيب
ولفظ الصعيد فان بعضهم يقول انه لمطلق وجه الارض وبعضهم يقول انه للجمع انه لخصوص التراب او كان بينهما
تعارض عموم وخصوص من وجه في لفظ الغناء فقد قال بعضهم انه الصوت المطرب وقال بعضهم انه ترجيع
الصوت فيعمل بالمرجح ان كان والا ففي لزوم التوقف او اختيار العام في الاول فيقال الصعيد مطلق
وجه الارض لتقدم المثبت على النافي والامر الجامع بين القولين في الثاني فيقال
الغناء هو الصوت الذي فيه ترجيع او طرب لكون مدعي الخاص نافيا والعام مثبتا او
حمل العام على الخاص في الاول فيقال الصعيد التراب والجمع بين العمومين في الثاني فيقال
الغناء ترجيع الصوت المطرب كما في تعارض الاخبار بناء على انهما من باب واحد لكونهما
متضمنين لبيان قول من يعتبر قوله اوجه والمحكي عن العلامة والمحقق الثاني في الذكرى
هو الثاني ولكنه ضعيف بمنع كون التعارض المذكور من باب المثبت والنافي لا دائما
كما هو خلاف ما يدعيه الاخرون فان القائل بان الواو للجمع يدعي انه موضوع بحيث لو
استعمل في غيره ولو في افراده من باب كون الدال واحدا والمدلول متعددا كان
مجازا نعم يلزمه نفي كونه للجمع المطلق للترتيب بدعوى انه موضوع له بحيث لو استعمل
في غيره ولو في الجمع المطلق كان مجازا نعم يلزمه نفي كونه للجمع المطلق من حيث هو مطلوب
والى حصول ان النافي في بعض وجدان العدم ليس متأخرا عن المثبت وان المتأخر هو النافي بمعنى عدم الوجدان و
ضعف الاخير ايضا بانه خلاف اتفاق القوم على الظاهر من سيرتهم وبامكان الفرق بان حمل المطلق على
المقيد مثلا في الاخبار ليس الا لاجل فرض صدور الخبرين المتعارضين من المعصوم ع وعدم جواز التناقض في

التفحص في كلام فلا بد من الجمع وهو اولى وهذا غير جار في نحو هذا المقام لامكان فرض صدور النقلين عن العرب
مع جواز الخطأ على الناقلين اذ لا دليل على اصالة عدم الخطأ بل الظاهر الخطأ في مورد الجمع مع عدم الدليل على اولويته
طرح احدهما كما لا يخفى وبالجملة فالتوقف يلاحظ الا اذا كان النفي بمعنى عدم الوجدان او لم يعلم كونه بمعنى وجدان العدم فان
قلت ان اهل اللغة خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا فكيف يحصل التعارض
قلت المراد بيان حال ما اذا حصل التعارض بالتصريح ونحوه كما يتفق احيانا ظاهرا بل قد يقال ان الظاهر انهم متى قالوا
اسم لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا قد يقال لكذا وقد يطلق على كذا او جاء او سمي لكذا فانما يعنون المجاز وان
اولها يذكرونه في العنوان مقدما على غيره هو المعنى الحقيقي لبعد تقديم المجاز في الذكر وبعد كون الجميع مجازات وبعد عدم
ظهور الحقيقة عنده وكون المتقدم مجازا بعيد جدا وان كان في تعيينه نظر ويظهر مما ذكرنا الحكم فيما اذا وجدنا
الكتابين متفقين من جهة ومختلفين من اخرى كما اذا كان كلاهما مشتملا على ذكر معنى وكان الآخر مشتملا
على معنى آخر لم يشتمل [illegible] غيره عليه ومن هذا ظهر ايضا عدم جواز الاقتصار على كتاب او كتابين
مع التمكن من الرجوع الى ازيد عقلا وشرعا كما قال الفاضل في شرح القواعد وقال ولا يجوز الاقتصار في
الاحوال الى الرجوع الى الكتب المتعددة في العلوم المذكورة يعني العلوم العربية بل لا بد من تتبع الكتب بحيث
يحصل العلم القادر او الظن باحد ما تردد فيه ولا يقتصر على كتاب او كتابين كما ترى كثيرا من الفقهاء
يقتصرون في المسألة اللغوية على الصحاح وحده والنحوية على المفصل وكتاب سيبويه ولا بد مع ذلك من
التمهر والاقتدار الكامل والملكة القوية التي لا يحتاج في اكثرها الى الكتب والا لم يعتمد على فهم انتهى ولعل مراده
المنع من الاقتصار المذكور مع التمكن في الازيد اذ لا وجه لغيره كما لا يخفى واما اشتراط التمهر على الوجه المذكور
فلا دليل عليه والاصل خلافه نعم لا بد له من التمهر على وجه يحصل له من الاطمينان بعد الرجوع حتى يعتمد على فهمه
الا ان يقال ان صاحب التمهر على هذا الوجه ايضا غير محتاج في اكثر ما يريد فهمه الى مراجعة الى الكتب وبالجملة لا بد
من ملاحظة عدم فوات دقائق المقدمة اعني الفقه بسبب صرف العمر فيما يحتاج اليه في مسائل الفقه نعم اذا لم يمكن
تحصيل المهارة الكاملة ولو لمانع عن تحصيل المقصود الاصلي فلا ريب انه اولى والحاصل ان الضروري
حد التوسط فالمفرط لكن لا يستقيم الى نحو العلوم العربية بعدم المبالاة غير داخل في القاصر والمفرط
من رفض للعلوم الباطلة ان استلزام ذلك فوات دقائقه للاهم الى منه في حجية الحديث لاثبات الوضع وعدمه
اعلم انه اذا ورد خبر عن المعصوم دال على كون اللفظ موضوعا لمعنى لحينئذ كونه حجة اذا افاد الظن ويعتد ما على غيره اذا كان اقوى
بان كان المخبر عدلا لا استناده الى معصوم وكون ظن الى صدق من كلام اهل الخبرة ظنا مخصوصا قام عليه الدليل القطعي
على وجه الاطلاق حتى في نحو المقام ممنوع ولكن في النفس بعد شيء فاذا ورد عنه ع ما له احتمالين احدهما يلائم معنى اللغة

وما بهما يثبت الحكم الشرعي كقوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة للاطمئنان بكونه المراد بحسب الوضع وكون المقصود بيان ترتب الفضيلة عليهما
كما في الجماعة فهل اللازم هو الحمل على الاول كما هو المعلوم من اللفظ او الثاني كما عن الاكثر او الحكم بالاجمال كما عن الغزالي وجماعة
لمكان الاحتمال اشكال ولكن الثاني اوجه لانه مقتضى وظيفة الشارع ونوابه مضافا الى ان الحمل على الاول قد يستلزم النقل
كما اذا علم كون معناه اللغوي الاصلي مغايرا له والحمل على الثاني يستلزم التجوز وهو اولى وقد يستلزم الاول التأكيد
كما اذا كان موافقا لما علم كونه معنا لغويا مع ان الحمل على الثاني تأسيس فهو اولى وقد يستلزم الاول الحمل على اللغة لو وضعت المشترعة
كما في قوله الطواف بالبيت صلاة دون الثاني واحتمال كون الوضع في خصوص زمان الشارع بعيد السادسة
في حجية اجماع الامامية في اثبات الوضع وعدمها وذلك كما حكي عن جماعة انهم ادعوا الاجماع على كون المشتق موضوعا للمعنى الاعم
الشامل للحال والماضي فهل يكفي ذلك حجة وان وجد فرقة مخالفة لهم ام لا وجهان من جهة كشفه عن قول المعصوم ع الذي هو حجة
في الاحكام وغيرها لامتناع الخطاء في حقه كما يدعى كون الامر للوجوب في الشريعة بسبب الاجماع وثبوت الحقيقة الشرعية كما
عن علم الهدى وابن زهرة ومن اختصاص الكشف بمحل الاجماع وهو الاحكام الشرعية من الاصولية والفرعية فلا دخل
ما لا يناط به كالمسائل اللغوية فان المناط فيها وضع الواضع فالامامية بالنسبة اليها كسائر فرق المخالفين في عدم كشف
اتفاقهم عن وضع الواضع ومن يعتد بوضعه مع نفر التابعين كاتفاق جماعة من الفقهاء على حكم شرعي مع مخالفة
الباقين او عدم وفاقهم لانهم المرجع في الاول دون الثانية فلا بد فيها من اتفاق جميع ارباب اللغة ولا يكفي

اتفاق

اعتبار فرقة خاصة كالامامية والبيانية وغيرها ولكن الاول اوجه اما في الاوضاع الشرعية فواضح لان مدركها
المشترعة عند الكشف عن المأخذ واما الاوضاع اللغوية فلان اتفاقهم في المسئلة اللغوية اذا كشف عن اعتقاد المعصوم
كون اللفظ موضوعا في اللغة للمعنى المخصوص لا بد من اعتباره لامتناع الخطاء عنه ع وكون قوله حجة في جميع الامور
من الوضع والفروع والاصول واللسان وغير ذلك من الاشياء لاستحالة الكذب والسهو والخطاء كما انه اذا كشف عن معتقده
في الحكم الشرعي يكون حجة ومثل ذلك اتفاق المسلمين عند كشفه عن كون اللفظ موضوعا لمعنى على معتقده ولكن في تحقق
الاتفاق الكاشف القطعي اشكال لعدم كون وظيفة الشارع ونوابه بيان الاوضاع اللغوية فلا تتحقق عندهم ما يدل
على ذلك منهم والكشف عن الرضا ع لا بد منه القول في غاية الاشكال لعدم دليل على لزوم الرضا عند الاتفاق الكلام الا ان يستلزم
الاتفاق في وضع اللفظ في الحكم بالجملة وقلنا بوجوب الردع للمعصوم ع من باب اللطف الواجب نعم بالنسبة الى
الاوضاع الشرعية او المشترعة في الالفاظ الباقية على حقايقها اللغوية ولو كان على وجه التجوز لا اشكال في ثبات
الوضع اللغوي في الصورة الاخيرة من جهة لزوم الخلاف الاصل من النقل والتجوز لا وجه له فان ذلك
معارض بالنسبة الى المعنى الذي يراد به عند المخالف كما هو المفروض نعم ان علم مجازيته فيه كان اثبات الوضع بما ذكر
وجها للاصل الاصولي كما مر وكذا اذا علم انتفاء التجوز في كلام المعصوم ع وانتفاء النقل بالنسبة الى جميع الازمان

في اكرض

في الوضع الواحد ولكن حصوله محل اشكال وهل الاجماع المنقول بحجية العدل في المسئلة اللغوية حجة كما في المسئلة
الشرعية ام لا قولان الاقرب هو الثاني لعدم دليل على حجية مطلق الظن في الاصول كما سيأتي انشاء الله تعالى خلافا للبعض
حيث استقرب الاول تمسكا باتحاد الدليل في المقامين فتأمل نعم ان كان الاجماع من اهل الخبرة يكون معتبرا لحجية قولهم
المعتبر بالنسبة الى الاخبار عن الواضع لا ما اذا كان من اجتهاداتهم ولكن الكلام فيه ومن غير اهل الخبرة كاحد
من العلماء ادعى الاجماع ولا دليل على اعتبار الا اصالة حجية الظن ونحو ذلك **السابعة** في حجية الشهرة
وعدمها في المسئلة اللغوية بيانه انه اذا ذهب معظم علماء النحو او الصرف او البيان او الاصول في المسئلة اللغوية
الى قول ولم يكن هناك دليل على قوله ولا على خلافه وهل يكون مجرد هذه الشهرة حجة ام لا قولان الاول ان
الشهرة حجة والثاني عدمها لنا على الاول انها تفيد الظن والاصل فيه الحجية ويؤيده نحو ما دل على حجية الشهرة في المسائل الفقهية
وظهور عدم القائل بالفصل بين الامرين وعدم جواز مزية الفرع على الاصل وفيه ان المراد ان كان حجية قول اكثر
اهل الخبرة فليس فيه كلام فان قول اهل الخبرة حجة ولو لم يبلغ درجة الشهرة وفي صورة حصول الشهرة يكون هي مرجحة
لا حجة كما هو المدعى وان المراد حجية قول الاكثر من غير اهل الخبرة من باب اصالة حجية المظنة كما هو الظاهر فمع لعدم الدليل
على ذلك الاصل مضافا الى كونها معارضة بالنظر الى صدور الشهرة على عدم حجية الشهرة في المسئلة اللغوية وهذا لو لم
يكن اقوى لاحتمال عدم الخلاف في عدم حجيتها فيها فيلزم من حجيتها عدم حجيتها فلا اقل من التساوي الموجب للتوقف
الموجب لعدم الحكم بالحجية اللهم الا ان يمنع الشهرة على عدم الحجية بناء على ان عدم تمسك القوم بها لعله من جهة ابرسد عدم
الحجية عادة في الباب لظهوره في عدم الحجية وهذا لا يقاوم الظن الحاصل من الشهرة المحققة على وجه الترجيح ان يقال ان القائلين
في نفس المسئلة اذا كانوا اكثر عددا من القائلين بعدم حجية الشهرة يكون الظن الحاصل من الاولين اقوى فيلزم
ترجيحه كما اذا انعكس الامر فالاصل اعتبار الشهرة في المسائل اللغوية الا ان يمنع مانع ولكن لا يخفى ان ما ذكر يكون
موجبا للترجيح لا يزال المقتضي لاضمحلال الظن واستقلاله ولو سلم عدمه فالاصل قد ينعكس مع ان اصالة
حجية المظنة لا دليل عليها كما اشرنا اليه وسيأتي بيانه ان شاء الله فالاصل عدم اعتبار الشهرة الا اذا قام الدليل
على الاعتبار **الثامنة** في ان الاصل في الاجماع على لزوم حمل العام على الخاص ونحوه من المسائل اللغوية كما عن
بعض هو الحجية ام لا اعلم انه قد حكي عن بعض الاصحاب دعوى الاجماع في مسئلة تعارض العام والخاص نحو قوله
اكرم العلماء ولا تكرم زيد العالم على لزوم حمل العام على الخاص فهل الاصل فيه الحجية ام لا وجهان من كون هذه
المسئلة من المسائل اللغوية لا الشرعية التي يكون الاجماع هناك كاشفا عن حكم المعصوم فيها وان امكن ارجاعها
الى الشرعية من جهة ان كل ما ثبت كونه في اللغة على وجه يجب العمل في استنباط الاحكام الشرعية للبراهين
القطعية عليه الا ان هذا المقدار لا يجعل المسئلة فقهية حتى يعتبر فيها ما يعتبر في المسائل الشرعية ومن ان المناط هو الكشف

المقدار

عن الواقع وبعد كشف الاجماع عن قول المعصوم ينكشف الواقع لاستحالة الخطأ في احكامهم ايا ما كان كما مرت اليه الاشارة

وهذا هو الاوجه لانهم كما كانوا مبينين الاحكام الشرعية كذلك كانوا مبينين لبعض المسائل اللغوية التي كانت موقوفا

عليها لاستفادة الاحكام الشرعية كاستفادة التبعيض من كلمة من مثلا وارادة غير ذوي العقول من كلمة ما

ونحو ذلك من بيان احكام الالفاظ ودلالته كما لا يخفى على من تتبع الاخبار نعم ذلك البيان كان تبعيا ولا يقتضي

ذلك عدم الاعتناء بالكشف عن بيانهم فبعد الكشف لا بد من الاعتناء والاعتبار بل عدمه كاد يكون

يكون مصير اهله هو النار نعم لو قيل ان عدم كون ذلك وظيفتهم يقتضي عدم الكشف كان له وجه ولكنه نزاع موضوعي

مع ان بيان بعض تلك المسائل من باب التبعية وظيفتهم ايضا فاذا انعقد الاجماع المفيد للعلم وجب الاتباع وتوهم

كون مستند حجية الاجماع هو الادلة السمعية كقوله لا تجتمع امتي على الخطأ وما تقرر في الكلام من وجوب بعث الامام

الحافظ للشريعة الرادع للناس عن اتفاقهم على الخطأ ومقتضيه لعدم الدليل على اعتباره هنا فاسد لان

الخطابات الشرعية تقتضي ان الخطأ في المبنى لا يستلزم الخطأ في البناء فيلزم الردع عنهم مع ان المستند امر عقلي لا يجوز

فيه الاختلاف كما اشرنا اليه واعتبار الاجماع الظني هنا مبني على اصالة حجية الظن مطلقا ممن قال بعدم ذلك

الى كونه نحو من بعض الظنون وممن لا يقول بها كما هو المختار لا يعتبره فالاصل هو حجية الاجماع القطعي في المسئلة اللغوية

ايضا دون الظني على الاصح **التاسعة** في حجية مفهوم الوصف بقول اهل اللغة يعني ان التوصيف الفلاني

يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ام لا اعلم انه تمسك بعض العلماء بقول ابي عبيدة وهو المقام وقال ان

هذا الشخص فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه فذلك يدل على

حجية مفهوم الوصف من جهة انه اهل الخبرة وقوله حجة بناء على ان الاصل فيما يقرره اللغوي حجيته كونه من اهل الاجتهاد حتى

يثبت ان اجتهادات اهل الخبرة ليست بحجة بل اخبارهم كما ان الاصل بالغلبة في قول الفقيه كونه بالعكس او بناء على اتفاق

قولهم الظن ولو كان من اجتهاداتهم والاصل في الظن هو الحجية الا كما هو مختار المقام واما الظن الحاصل من قول

الفقيه في تلك المسئلة فهو خارج من الاصل بالاجماع وهذا هو ظاهر كلام البعض ولكن الحق خلافه وفاقا للعلامة

مع ان قوله يدل ظاهرا على انه ذكر ما فهمه لا ان وضع اللفظ لذلك فهو غير حجة ولو افاد الظن لعدم الدليل

على حجية الظن المطلق **قوله** لان مبنى التفهم ولعدم فوات حكمة الوضع ايضا لا عناد الفروع وغير ذلك مما يدل على

اصالة الحقيقة عند التجرد عن القرينة **قوله** واما اذا استعمل اعلم انهم اختلفوا في ان الاستعمال هل هو دليل الحقيقة

ام لا فهنا مقامان الاول ان مجرد الاستعمال من علائم الحقيقة وكواشفها ام لا قولان الاول انه اذا استعمل

اللفظ في معنى ولم يعلم انه معنى حقيقي او مجازي يحكم بانه المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال فيكون علامة له وهو

المحكي عن علم الهدى وابن زهرة بل قد يمكن استفادته من جماعة من الاصوليين الثاني انه لا يجوز ذلك بل يجب

عن

معن فا

اللغة

التوقف

التوقف فلا يكون الاستعمال علامة للحقيقة وهو المشهور المحكي عن الثاني ان اللفظ المستعمل في معنى هل الاصل فيه كونه حقيقة وموضوعا له ام لا والكلام هنا ايضا في مقامين الاول ان اللفظ المتحد المعنى الاصل فيه الحقيقة ام لا والثالث ان الاصل في المتعدد المعنى ماهو وفي كل من تلك المقامات الثلث نزاع وخلاف فلا بد من تشخيص كل منها لئلا يلزم الخلط والالتباس بينها كما وقع في الاخر ووقع الاشتباه لكثير منهم المص والتنقيح في هذا المقام هو ان الاصحاب تارة يقولون ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وجنس لها لكونه ماخوذا في تعريف كل منهما ولا يخفى ان هذا الكلام في مقابلة من يقول بان مجرد الاستعمال امارة للحقيقة ودليل له وعلى هذا لا فرق بين وحدة المعنى وتعدده في عدم كون الاستعمال بنفسه دليلا لها بل السيد ايضا معترف بذلك اذ لا ينافي في كون هذا كون الاستعمال دليلا لها من جهة جعله اصلا يعني الظاهر والغالب او من جهة قاعدة اخرى وتارة يقولون ان الاصل كون الاستعمال دليلا للحقيقة وهذا في مقابل من يدعي السالبة الكلية وان الاستعمال لا يكون دليلا لها لا بنفسه ولا بعنى كونه اصلا يكون يقول بالتوقف في صورة وحدة المستعمل فيه او بالمجاز وتارة يقولون ان اللفظ ان اللفظ المستعمل في معنى واحد الاصل فيه الحقيقة لا في صورة تعدد المعنى وهذا المعنى في مقابل السيد ره اذ ذهب الى اصالة كون الاستعمال دليلا للحقيقة مطلقا حتى في صورة تعدد المعنى ايضا فقد ظهر مما ذكر ان كلا من هذه الاقوال له مقام دون مقام الاخر ولا منافات بينها والمص لما جمع بين الاقوال في مقام واحد وقع المزج والخلط بينها فتدبر قوله المشهور الاخير هذا ناظر الى قول الاول وهذا لا ينافي في كون المشهور في صورة وحدة المعنى الحمل على الحقيقة من جهة دليل اخر وفي صورة تعدد المعنى الحكم بكون واحد منها حقيقة والباقي مجازا مع ان هذا ايضا يتوقف على التوقف في مقام العلم والفقاهة فتدبر ثم يرد على المص انه لا وجه للتفصيل والتفرقة بين صورتي وحدة المعنى وتعدده ان كان النظر الى مجرد الاستعمال والا فلا وجه للحكم بان المشهور الاخير على الاطلاق وبالجملة عبارة المص هنا لا يخلو عن غموضة وتزلزل فتدبر قوله ويترتب على ذلك على ترددهم وهذا الكلام التفريع ما لا محصل له محصله اذ الكلام فيما اذا انتفى علائم الحقيقة وحصل العجز عن اعمالها قوله وورد بمنع استلزام ذلك المنع انه لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان التجوز ايضا من فوائد الوضع وهو حاصل مع ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ لا يترتب ما يقصد من شيء عليه لحسب الاتفاق او لحصول مانع حال لفظ الرحمن والالفاظ المنسلخة عن الزمان على تقدير كونها موضوعة لمعان لم يستعمل فيها اصلا فهو ليس من هذا القبيل لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في تلك الامثلة كما ان رأيه للمص بل لا نقطع بكونها في معانيها المستعملة فيها مجازات لاحتمال النقل بالوضع التخصيصي فتدبر قوله فيتصور على وجهين ومحصل ما ذكره في طي تلك الوجوه هو ان المجهول اما هو نفس الوضع كما اذا تعددت المعاني وكان اللفظ حقيقة في احدها ولا يعلم حال الباقي فالشك فيه في اصل الوضع او خصوص الموضوع له كان يعلم ان اللفظ موضوع لمعنى ولا يحصل

٣ يرجع الى التوقف

الشك

فى تعيين ذلك فان الوضع فى الجملة معلوم هنا الا ان الجهالة فيه متحقق ايضا بالنسبة الى تعيين الموضوع واما الجهل بالوضع مطلقا فهو

غير متصور مع استعمال اللفظ اذ اللفظ المهمل لا يجوز استعماله الا تمثيلا فتأمل **قوله** ولا غير معين بمعنى انه لا يعلم كونه مستعملا فيه ايضا

وكونه معنا حقيقيا فى الجملة كما فى القسم الثانى لان الجهالة بنفس اللفظ المرتفع فرضنا فى وليس المراد منه اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل

اللفظ فى معنى واحد لا غير لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان وجود مثل ذلك فى اللغة غير معلوم وفى ذلك بل المراد منه ان يكون المعنى الذى يحتمل

كونه موضوعا له للفظ استعمل فيه واحدا سواء استعمل فى غيره مجازا ولم يستعمل فى غيره اصلا وهذا كثير فى اللغة جدا **قوله** فهل

يحكم بمجرد هذا الوضع قد وجد فيه كلا الاصلين اعنى الاصل فى الاستعمال الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة وانما لان

شرط المجاز الاصل بالمعنى الاول هو العلم بالوضع فى الجملة وشرط الاصل بالمعنى الثانى هو عدم العلم بالمعنى الموضوع له ايضا بعينه وكل

منها متحقق فى هذا القسم فمقتضى الاصل الاول هو ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقى الذى وضع اللفظ

له لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع فى نفس الامر مع وحدة المستعمل فيه بتعيين الموضوع له قطعا وليس هذا

الا مثل ما لو كان المستعمل هو الموضوع له فان قلت العلم بالمراد مقتضى القرينة وهى هذا الاصل اذ مجرد العلم بالوضع لا يستلزم

تعيين المراد بل لا بد من انضمام هذه القاعدة حتى يحكم بتعيين المراد فيلزم توقف اللفظ على القرينة فى الدلالة على المعنى

الحقيقى ايضا مثل المجاز قلت هذا ليس من جهة الدلالة بل لرفع الاجمال الظاهرى للمراد كما فى المشترك مع ان كلا من الوضع

والقرينة علاقة موجبة العلم بالمراد والسبب فى اجتماعهما فى شئ واحد فان الحكم تواردا العلل من اجتماع الامارات

ولا يتوهم ان هذين الاصلين متنافيان اذ القول بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة ينافى القول بان الاستعمال اعم لانا نقول

بعد التعمق ومعرفة حقيقة الحال يرتفع الاشكال فان الثانى متحد الدلالة انما يكون بالنسبة الى الالفاظ التى علم انها وضعت

له واستعملت فيه من غير بيان ان المستعمل فيه هو الموضوع له او غيره فيحكم بان المستعمل فيه والمراد هو الموضوع له المعلوم

والقاعدة الثانية انما تكون بالنسبة الى لفظ علم انه استعمل هو فيه ولكن لم يعلم ان الموضوع ما هو وهو هذا المعنى المستعمل فيه

او غيره ومما يدل ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمراد من استدل بان العرب اذا استعملوا اللفظ فى المعنى الواحد فلا بد لو دلنا على انهم

متجوزون قطعا بانه حقيقة فيه ان حصول القطع فى الصورة الاولى فهو خارج عن محل النزاع لانها انما تكون بعد

العلم بالموضوع لا الجهل بالمستعمل فيه وان كان حصوله فى الصورة الثانية فهو مصادرة بينة لانه اول المسئلة مع انه

قياس المعنيين بالمعنى الواحد فاسد لبطلان اصل القياس فيما فى اللغة خصوصا مع الفارق كما بينا فى فيه

فان المعنى الواحد لعله مما يمكن اثبات كونه حقيقيا من جهة انه لولاه لزم زيادة الحوادث بخلاف ما قلنا به فانه لا يلزم

فى الاول حدوث الوضع فقط واما المعنيين فلا يجرى فيهما هذا الاصل فتأمل هذا مفصل ما اجملناه سابقا **قوله** والثانى

انا نعلم وتفصيل الكلام فى تفصيل هذا المقام اذا تعدد المعنى المعنى المستعمل فيه للفظ فلا يخ اما ان يعلم ثبوت الوضع فيه

من الخارج فى الجملة لا من جهة الاستلزام وان الاستعمال لا يتحقق بدون الوضع مفهوم لا وعلى الاول اما

ان يعلم انه متحد او متعدد وعلى كل منهما اما ان يعلم انه غير المستعمل فيه او كونه داخلا في المعاني المستعملة او لم يعلم شيئا
شيئا منهما وعلى الاول والثاني كليهما اما ان يعلم بعينه او اجمالا وعلى الاول من الاول اما ان يعلم كونه لا بشرط او بشرط لا
او بشرط شيء او لم يعلم شيء منها وكذا على الثاني منه وعلى الاول من الثاني اما ان يعلم انه تمام الموضوع له او جزئه او لم يعلم شيء منها
وعلى الاول اما ان يكون الاستعمال في كل منهما بكيفية واحدة ام لا والى غير ذلك اذ قد تتفاوت الاحكام بحسب تلك
الاقسام فلا بد من التامل التام حتى يتضح المرام وينكشف الظلام ويرتفع الغمام اذ لا يظهر الثمرة الا فيما من كلام المص قوله
اما فرد ويتصور ذلك على قسمين لجهتها ان يعلم ان المعنى الحقيقي هو هذا الكلي ولكن لا يعلم انه هل يصدق على هذا الشيء الجزئي ام لا
بالنسبة الى الجلاب فالشك منه من جهة جهالة الصدق لا من جهة جهالة المعنى الحقيقي والثاني ان الشك في الفردية من
جهة جهالة المعنى الحقيقي لا الصدق بان لا يعلم ان المعنى الحقيقي هل هو هذا حتى يكون المستعمل فيه فردا من افراده او غيره حتى لا يكون فردا له
واما الصدق فمعلوم والظاهر من كلام المص هو الثاني كما يظهر من المثال الآتي نعم لا يتصور هذا الشك في صورة العلم بالموضوع
له بعينه الا بالمعنى الاول او من زوال المراد ما يقابل الفردية بمعنى غير فرد لا يقابل الحقيقة لان استعمال العام في الخاص قد يكون
مجازا ايض وايض عدم الفردية لا يستلزم المجازية كما يشهد به قوله بالنسبة اليه منه قوله والمشهور على التوقف
وفيه ان هذا على تقدير التسليم فيما اذا لم يوجد قدر مشترك بين المستعملين فيهما واما في صورة وجوده وجود واحتمال كونه
موضوعا له فلا لان بناء المشهور ح ليس على التوقف بل على الحكم بكون الموضوع هو العام لا الخاص لرجحان الحقيقة
المتقدم على المجاز الدائر لان استعمال العام في الخصوص حينئذ قد يكون حقيقة بخلاف استعمال الخاص في العام سيما
فيما اذا علم استعمال اللفظ في العام كما في المثال المذكور في بعض صور العلم بان الموضوع له هو العام فيكون
الفردية ثابتة وكان السيد يلحقها بالحقيقة وكذا المشهور ولا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان فرق في صورة
ثبوت الاستعمال والعلم بعدم الفردية او عدم الاستعمال في القدر المشترك منه قوله اما اذا استعمل لفظ في معنى
وقال في الحاشية يعني لما صدرنا المقالة بقولنا واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ولم يعلم الموضوع له ثم قسمنا على
اقسام اربعة لا يجري الترديد الى صل في المقسم في بعضها عرفت ان الترديد ناظر الى مجموع الاقسام لا كل واحد منها
فان كون المعنى واحدا ان يتصور في بعض الاول من الوجوه الاربعة ولكن مع فرض اتحاد المستعمل فيه المعلوم و
باقي الاقسام لا يخلو عن التعدد في المستعمل فيه سواء كان معلوما او مجهولا وعرفت ايضا ان المراد بالمعنى والمعاني ماذا
وانه ليس تصوير تعدد المعنى منحصرا في الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز بل يتصور التعدد
بالنسبة الى الكلي والفرد وان كان الاستعمال ح هو الاستعمال في نفس الكلي ايضا فالاستعمال
في المعنى فيه انما يتحقق بتعدد الاعتبارين وقد يحصل التعدد لجهة كون المستعمل فيه نفس الموضوع له مع الاستعمال
فيه ايضا فقد يكون التعدد فيه ايضا اعتبار انتهى وفيه نظر لان مبنى ما ذكره على كون الوحدة وحدة نفس الامرية

وعلى ٢ اما ان يكون بينه وبين معنى آخر قدر مشترك ام لا وعلى الاول اما ان يعلم استعماله فيه ام لا وعلى الثاني اما ان لا يكون صحيحا

حول ٢

الوضع

وعلى ان الامر مستلزم للاستعمال وكل منهما محل تامل اما الاول فلان المراد كونه واحدا بمقتضى التتبع والاستقراء وهو لا ينافى ثبوت مستعمل فيه آخر فى نفس الامر لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود كما اعترفت به

المص ايضا سابقا فعلى هذا نقول ان كلا من الاقسام الاربعة يجرى فى صورة المستعمل فيه ايضا وان قلنا

ان الشك فى جميعها بالنسبة الى المعنى الحقيقى لا مجرد الموضوع له ولا اختصاص له بالوجه الاول اما جريان

الوجه الاول والثانى فظ لان مجرد احتمال التعدد لا ينافى ظهور الوحدة وان كان منافيا للوحدة الواقعية

والا فيتصور وحدة المعنى فى الوجه الاول ايضا اذ الشك فى ان الموضوع له هل هو هذا او غيره ينافى ا

الوحدة واعتبار ثبوت الاستعمال فى الموضوع فيما عدا الوجه الاول وعدمه فيه مجرد اعتبار وتفكيك

بين الوحدة سلمنا لكن مجرد الاستعمال ايض كاف فى حصول المنافات غير مستقيم لان عدم ثبوت الاستعمال

غير ثبوت العدم واما الوجه الثالث فلان الشك فى الفردية وجودا وعدما لا ينافى تلك الوحدة

واما عدما فلكونه مجازا والمفروض تعدد المستعمل فيه الحقيقى واما وجودا فلكون الاستعمال فى الفرد اعم

من الحقيقة والمجاز سلمنا كونه حقيقة لكن هذا نفس الاستعمال فى الكلى وانما التعدد الاعتبارى على ما ذكره

المص انما يجب تعدد الاستعمال لا تعدد المستعمل فيه سلمنا لكن تعدد المستعمل فيه بحسب وضع واحد

غير تعدده بحسب الوضعين والمراد هو الثانى لا الاول والا فيتصور وحدة المستعمل فيه اصلا

لان المستعمل فيه فى كل استعمال غيره فى استعمال آخر بحسب الاعتبار واما الوجه الرابع فلان المراد من كونه

واحدا كونه كذا ظاهرا وهو لا ينافى احتمال كون المستعمل فيه معنا حقيقيا ايضا فى الواقع لان احتمال التعدد لا

يستلزم التعدد حقيقة حتى ينافى الوحدة الظاهرة نعم لو ثبت كون المستعمل فيه الحقيقى واحدا فى الواقع لشرط

لكن لا ينافى ذلك الاحتمال ايض لان امكان التعدد ايض ينافى الوحدة الحقيقية هذا كله على تقدير اعتبار وحدة

المستعمل فيه الحقيقى واما اذا فرض وحدة المستعمل فيه مطلقا فالحق كما ذكره لكن يرد عليه ح ان الوجه الاول

ايضا لا يجرى فى صورة الوحدة على القول باستلزام المجاز الحقيقة لمجرد الوضع مع ان الوحدة بهذا

المعنى لا يكاد ان توجد فى كلام العرب واما الثانى فلانه مبنى على منع اعتبار الاستعمال فى الموضوع له فلان

مجرد الوضع غير مستلزم له وكذا المجاز ح كما يصح اعتبار الاستعمال فلا وجه لجعل مبنى ما عدا الوجه

الوجه الاول على كونه المستعمل فيه وتقرير الوجوه يقتضى ذلك فعلى هذا لا يصح جريان مجموع الوجوه

فى صورة وحدة المستعمل فيه ايضا وان اعتبر الوحدة مط وحقيقة والحاصل انه لا وجه لاعتبار كون

الموضوع له مستعملا فيه فى بعضها دون البعض بل لا بد اما من اعتباره فى جميعها او عدم اعتباره فى

واحد منها واما التفصيل المذكور والتفكيك فى غاية الاستبعاد عنه وركيك جدا قوله ويظهر وجهه با

الموضوع له هو ح

بالتامل وقال في الحاشية وذلك لان قوله الاستعمال اعم وان احتمل الاشتراك المعنوي ولكن قوله المجاز خير من

الاشتراك انما يناسب احتمال الاشتراك اللفظي والتمسك به انما يصح لو تصور الارادة معنى الاشتراك معا من الحديث والاراد

في نسخ الجميع للخمر وهو خلاف التحقيق بل المفروض فيه انتهى بعبارته ومراده انه يصح اجراء حكم الخمر في الفقاع

مثلا انه فرد من افراد مطلق الخمر وان هذا مشترك معنوي بينها وبين ساير المسكرات لا انه حقيقة في الفقاع

ايضا لوضع على حدة حتى يصح القول فالرد ان المجاز خير من الاشتراك وقوله الاطلاق اعم وان كان ملائما للادعاء اسم

لكن مجرد ذلك غير كاف في دفع الاشكال لان ذيل كلامه صريح في الاشتراك اللفظي وهو ليس مراد القوم واما

المراد من قوله والتمسك به انما يصح فهو ان لفظ الخمر المحكوم عليها بوجوب نسخ الجميع في الاصل مطلق غير مقترن

بالقرينة بعض ان المراد منها كل ما يصدق عليها انه مسكر لا فرد دون فرد فلو كان هذا مشتركا لفظيا للزم ارادة معنى المشترك

معا منه وهو خلاف التحقيق مع ان المفروض هو الارادة معنى كل من لفظ وهو الاسكار لا ارادة هذا وذاك معا وحاصله

ان الاشتراك اللفظي مع عدم كونه محتملا لان لو فرض ذلك يلزم خلاف الظاهر ادعيناه والقول بعموم الاشتراك

لانه الاشتراك اللفظي كما لا يخفى من الفقه وعلى المناقشة فيما ذكره المصنف وتوجيه كلام صاحب المدارك بوجهين الاول

ان هذا القائل لم يحمل كلام القوم على الاشتراك اللفظي بمعنى ان لفظ الخمر موضوع تارة للماء المأخوذ من العنب

وتارة للفقاع حتى يرد عليه انه خلاف مرادهم بل اراد ان القول بالاشتراك المعنوي كما هو مرادهم وان الخمر اسم للمسكر الكلي يستلزم الاشتراك

اللفظي ايضا والقول بكونه مجازا في هذا المعنى الكلي خير من الاشتراك وذلك لان كونه حقيقة في المسكر المأخوذ من العنب

مسلم عندهم على زعمهم وعادتهم فلو كان حقيقة في القدر المشترك ايضا يلزم الاشتراك لان اطلاقه على ماء العنب

ليس من جهة كونه مسكرا بل من جهة خصوصية زائدة وكونه اسما لهما خاصة سلمنا عدم العلم بكونه اسما لذلك الفرد المخصوص لكن كما يحتمل

كونه اسما للقدر المشترك وكذا يحتمل كونه حقيقة في ذلك الفرد ومجازا في غيره فالقول بكونه حقيقة في القدر المشترك

يحتمل الاشتراك اللفظي والمجاز خير من هذا المحتمل الذي هو كالمتيقن والحاصل ان هذا القائل لم يحمل كلام الاصحاب

على الاشتراك اللفظي بل قال بالترديد بمعنى ان مرادهم ان كان الاشتراك المعنوي فالاطلاق اعم وان كان اللفظي

فالمجاز خير من الاشتراك كما يظهر من الجمع بين القولين هذا نعم والثاني انه اراد ان المجاز خير من ذلك الاشتراك

المعنوي ايضا لان القول بالاشتراك لا يستلزم ثبوت ذلك الحكم اعني نسخ الجميع في كل مسكر لاحتمال

كونه مخصوصا بالفرد المخصوص ومن احكام المختصة بل الظاهر انه كذلك لانه وارد في خصوص ماء العنب لا

انه من احكام مطلق المسكر حتى يثبت في كل فرد من افراده فلا اقل من التوقف فلا يجوز

الحكم بثبوته في ساير المسكرات بخلاف ما لو قلنا انه مجاز لانه يقتضي اعتبار المشابهة في الاحكام

الظاهرة وجريان حكم المعنى الحقيقي في المجاز ايضا فلا يتوقف هنا نعم هذا التوجيه وان كان قريبا

القول باعم

قائم

من مراد جمهور علمائنا لكنه بعيد وخلاف الظاهر من قوله المجاز خير من الاشتراك اذ هذا القول صريح في اللفظي فالاطلاق

ثم اعلم ان ما اورده المحم يلزم خطأ هذا القائل في حمله كلامهم على خلاف الظاهر الا ان الجمع بين القولين غير صحيح اذ

بعد هذا الحمل في كلام علمائنا لا منافاة بين القولين اذ كل منهما يناسب الاشتراك اللفظي فيصح جمعهما معا كما لا يخفى

فتأمل قوله والتفهيم هو الوضع وذلك لان الغرض من وضع اللغات واحداثها هو التوصل بها الى افادة الاغراض

وتفهيم المطالب في المحاورات وتحصيل المقاصد المحتاج اليها في الاستعمالات والدلالة على ما في الضمير بسهولة

وصراحة من دون التجشم بتجوز ونصب قرينة واستعارة والاستعانة بكناية واشارة وذلك لما لم يحصل الا

بوضع الالفاظ لمعاني مخصوصة فلذا جعلوا سبب التفهيم والتفهم على ما يفيد تلك الاغراض باطلاقها منفردة

وهو الوضع لئلا يحتاج المتكلم في اداء مقاصده الى اكثر من لفظ واحد حتى يفوت ما هو غرضه من افادة مطالبه

بالفور والسرعة ولا يكون الى طلب متوقفا ومتاملا في فهم مراد المتكلم بملاحظة غير الوضع من الدواعي الى رجعته حتى

يحصل التاخير في التفهيم الذي هو المنافي لحكمة الوضع والغاية المقصودة منه والقول بان هذا اذا كان وقت الحاجة حين

الخطاب ولم يكن وقت الحاجة متاخرا مدفوع بان مقصود المتكلم هو اداء مطلبه حين التكلم فورا وان كان ما يتعلق به غرضه

من العمل متاخرا مدفوع بان مقصود المتكلم هو اداء مطلبه والحاجة على قسمين احدهما تفهيم المطلب وهو المقصود حين

الخطاب ليستعد المخاطب للعمل وتحصيل مقدماته وهذه الحاجة لا تنفك عن الخطاب اصلا والا يلزم اللغو والعبث و

الثاني هو العمل وقد يكون مقصودا بعد الخطاب وقد يكون مطلوبا حين الخطاب والحاصل ان الالفاظ اذا كانت

في ابتدائها وضعها منفردة ومجردة عن غير المعاني الحقيقية المتحدة فكان الاصل على ذلك حتى يعلم خلافه فيستصحب بالامر

الثابت في حال العقل والشرع مع بقاء العلة كذا قيل وفيه نظر لانه ان اراد به ان اللفظ حين الوضع لم يكن مقارنا

للقرينة فالاصل بقائه ففيه ان الموضوع متغير جدا لاقتران الالفاظ وتركيبها مع امثالها في المحاورات اذ لا يوجد

لفظ استعمل منفردا في كلام العرب اذ الكلام لا يحصل الا بالتركيب وان اراد ان اللفظ لم يكن مقارنا بغير المعنى الحقيقي

حين الوضع فالحال الاصل بقائه ففيه ان هذا مع انه ينافي ثبوت الوضع النوعي لكل لفظ معارض بان اللفظ لم يكن مستعملا في

معناه الحقيقي حين الوضع فالاصل بقائه فان قلت ان الاستعمال متيقن [متيقن] لكن لا يعلم انه في معناه الحقيقي او المجازي

والقول بالمجاز لا يستلزم حدوث شيء بخلاف الثاني فالاصل عدمه قلت ثبوت التجوز ايضا متيقن [متيقن] لثبوت

الاوضاع النوعية في جميع الالفاظ وثبوت الاستعمال في المعاني المجازية في كل لفظ بل الغالب هو المجاز كما يدعيه ابن

جني نعم ثبوت التجوز الشخصي في كل لفظ غير معلوم لعدم الوضع الشخصي واما اذا علم استعمال اللفظ في غير معناه

الحقيقي في الجملة في احد استعمالاته فلا وجه للتمسك بالاستصحاب في مورد الشك لزوال الموضوع الا ان يقال ان ثبوت

الموضوع التجوز في هذا الاستعمال غير معلوم فالاصل بقاء اللفظ على حال انفراده لان ثبوت التجوز في نوع الالفاظ

او فی نوع استعمالات لفظ واحد لا يقتضی ثبوته فی مورد الشک ولا يقال ان اللفظ اذا ثبت التجوز فيه تارة فالاصل بقائه
فی استعمالات اخر لارتفاع الاصل الاولی لانا نقول ان الاصل فيما خالف الاصل الاكتفاء بمورد ثبت فيه المخالفة
واما فيما عداه فلا كما قرر فی محله مع ان المجازات متعددة متغايرة فلا وجه لاستصحاب مجاز شخصی
فی ساير المجازات واستصحاب نوعه لا يجدی نفعا والحاصل ان الاوضاع الشخصية فی الالفاظ متقدمة
والاوضاع النوعية طارية لها ومسبوقة عليها لتوقفها عليها دون العكس فما لم يعلم ثبوت الثانی فالمتبع
هو الاول لان الت بقول اولئک المعربون مع ان حمل الالفاظ على حقايقها بعيد عن الخطاء وقريب من الانتظام
ورفع الاختلال والاختلاف ولكن لما تشعب الناس وجددوا الاساس فی استعمال الاسم للدواعی
الخارجة عن اصل الغرض المتعلق بتفهيم المعانی الحقيقية الكافية فی اداء ما فی الضمير من الفصاحة والبلاغة
وعزيا لك من التفنن فی العبارات التی هی اغراض زائدة عن اصل اغراض اصلية التی لابد منها فی
التفهيم والتفهم لخلاف ذلك فانها مع قوتها عليها فی اظهار كمال المتكلم ومحسنات الكلام نعم قد يكون
ذكر كلام فصيح ضروريا كالقران ليكون معجزة للناس اذ المقصود منها ليس مجرد اظهار كمال المتكلم بل ليكون
دليلا للهالكين وسبيلا حقا للسالكين فح كانت الفصاحة مطلوبة لابد منها مثل الاغراض الاصلية
فلذا اخرجوا الالفاظ عن مواضعها لحكم واسياق الالفاظ استعمال بالتجوز اعتمادا على القراين الحالية
والمقالية حتى ادعى لک الحدوث معان جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فلذا
احتيج الى الاستعانة بالعلايم فی تشخيص الحقيقة والمجاز اذ الدلالة والقراين قد تكون خفية وقد
تكون القراين الاحوال التی هی فی معرض التی هی فی معرض الزوال وربما سقطت القراين
وكانت فی مكان الاشكال وقد تختلف بحسب اختلاف الازمنة والامكنة فاضطر الاصوليون
الى تاسيس اصول وقواعد بها تميز الراجح من المرجوح من المتعارضين من المجازات المخالفات
للاصل ليصرف اللفظ عن المرجوح ويحمل على الراجح وهذا هو السر فی البحث عن تعارض الاحوال
وترجيح بعضها على بعض   صور عديدة وهی حاصلة من اعتبار كل اثنين من الاحوال الخمسة
الجنس اولا وكل ثلثة منها ثانيا وكل اربعة منها ثالثا ومجموع الخمسة رابعا والحاصل من الاول
عشرة اقسام بعد اسقاط المكررات تعارض الاشتراک مع النقل او التخصيص او الاضمار او المجاز
وتعارض النقل مع المجاز التخصيص او الاضمار او المجاز وتعارض التخصيص مع الاضمار
او المجاز وتعارض الاضمار مع المجاز والحاصل من الثانی ايضا عشرة اقسام تعارض الاشتراک
مع النقل والتخصيص او الاضمار او المجاز وتعارض النقل مع التخصيص والاضمار او المجاز

وتعارض التخصيص مع الاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار او المجاز وتعارض الاشتراك مع الاضمار
والمجاز وتعارض النقل مع الاضمار والمجاز والحاصل من الثلاث خمسة اقسام تعارض الاشتراك مع النقل
والتخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع التخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع النقل والاضمار
والمجاز وتعارض النقل مع التخصيص والاضمار والمجاز وتعارض الاشتراك مع النقل والاضمار والمجموع
فالكل ستة وعشرون قسما والواحد ان كان مكررا في الثنائيات والاثنين في الثلاثيات والثلثة في
الرباعيات ولكن نعد اغير تكرارا للتي اعتبر سقوطه اعني تكرار الاثنين معا والثلثة جميعا وهكذا انما
هو وارد اللفظ هذا اذا كان التعارض بينهما بالنظر الى لفظ واحد كما في قوله تعالى واقيموا الصلوة اذ يدور الامر
في لفظ الصلوة بين كونه منقولا من المعنى اللغوي الى المعنى المستحدث الشرعي وبين كونه مجازا فيه وقد يقع التعارض بينهما بالنظر
الى لفظين في كلامين وقد يحصل التعارض بين المادة والهيئة كما في قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم واستبقوا الخيرات
فان المسارعة والاستباق يقتضيان كون المأمور بالمسارعة اليه موسعا ومقتضى الصيغة كون كل منهما واجبا فلا بد
اما من حمل الصيغة على الندب او حمل مادتها على معنى مجازي لها ومن هنا يظهر انه قد يتصور التعارض بين فردين
من نوع واحد كالمجازين كما في المثال المذكور وكذا بين فردين من الاشتراك والنقل وغيرهما ولكن لما لم يتصور اسناد
رجحان احدهما على الاخر لغرض الا التساوي والتكافؤ بينهما حتى يبحث عنه اقتصروا على بيان تعارض النوعين ليتحقق وجه الرجحان
فيما بينهما ولعل الحاصل ان الغرض الاصلي هو بيان ان ايهما راجح واي منهما مرجوح وهذا لا يتصور في صورة تعارض الفردين
بل المرجع هنا الى القرينة تحقيق ارجح من الاشتراك والمراد منه الاشتراك اللفظي واما المعنوي فهو ارجح من المجاز مطلقا من وجوه
الاول ان القول بالاشتراك المعنوي لا يوجب الا وجود حادث واحد بخلاف القول بالحقيقة او المجاز فان قلت ان
على العكس لاستلزام الاول ثلث من الوضع والمجاز بخلاف الثاني فانه لا يقتضي الا اثنين من الحقيقة والمجاز قلت
سلمنا لكن هذا اذا كان استعمال الكلي في الفرد بمعنى ارادة الخصوصية بالكلي مجازا كما هو ظاهر والثاني ان الكلي اذا استعمل في الفرد
فهو من قبيل التقييد وهو اولى من المجاز وان كان ذلك ايضا مجازا لانه اقرب من الحقيقة الى المجاز الصرف
الصرف لكون المعنى مركبا من المعنى الحقيقي وغيره وهو التشخص بخلاف المجاز فانه ابعد والثالث بحسب الاستعمال ايضا اذ الغالب
في الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية الاستعمال في الافراد على سبيل التقييد كما يظهر من التتبع والاستقراء وان امكن
استعماله بغير التقييد ايضا كما اذا اطلق لفظ الكلي ويراد به نفس الموجود الخارجي من غير اعتبار وجود هذا الكلي في ضمنه او
نفس التشخص او غيرهما ولكن الغالب استعماله بعنوان التقييد لا غير او نقول ان تلك الالفاظ مستعملة غالبا في الافراد
تقييدا واستعمالها في المعاني المجازية او نقول ان التقييد في المطلقات اغلب من المجاز المطلق اذ ما من مطلق الا وقد
قيد في الجملة والثالث ان الاشتراك ابعد من الحقيقة لكونه يستلزم حمل الافراد عند التجرد عن القرينة بخلاف الثاني

حواشي

الى الحقيقة من المجاز

فانه

فانه يحمل على الحقيقة خاصة والثاني ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعاني التي بينها قدر مشترك قريب هو وضعها
لذلك المعنى المشترك لا للاحاد بخصوصها وكونها مجازا في الباقي والى ما مر ان اكثر المجازات مستلزمة للتقييد دون العكس مثلا
لفظ الاسد الذي يستعمل في الرجل الشجاع يستعمل في غيره فاصل فيراده على سبيل التقييد كزيد وهكذا سائر المجازات
والاستعارات والتشبيه البليغ نحو زيد اسد لان حقيقة القائل فيه ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى
الشجاعة وليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فان الظاهر من الكلام كون الموضوع فردا من المحمول حقيقة وهيهنا
ليس كذا لكنه لم يستعمل لفظ موضوع لمعنى جزئي آخر مجازا فهو لا يستلزم التقييد لكن الغالب في المجازات هو كونها لتعقل ان
التقييد فيكون التقييد اصلا بالنسبة الى سائر المجازات لتوقفها عليه دون العكس فتأمل والاوسعية يعني
ان المجاز له انواع عديدة وفيه ان هذا مسلم نوعا واما في مورد التعارض فلا اذ قد لا يتصور فيه الا نوع واحد
دون الآخر فوسعة المجاز نوعا غير كافية ويحتمل ان يراد بالاوسعية ان كل لفظ له مجازات كثيرة وان كانت من نوع واحد بخلاف المعاني
الحقيقية فانها ليست بهذه المثابة في التوسع وان قلنا بالاشتراك بالنسبة الى اكثر من المعنيين ايضا وفيها ايضا ان هذا انما هو بحسب
النوع واما في لفظ مخصوص شك في كونه حقيقة او مجازا فلا لان هذا التشكيك بالنسبة الى معنى واحد لمجازي والاوسعية اللفظ
بحسب نوع المجازات في نوع الاستعمالات لا ينفع في مورد البحث ولا ينفع الى الغلبة والكثرة لانها ايضا وجه آخر للرجحانية
لان الغلبة النوعية كافية في كونها موجبة للرجحانية بخلاف الاوسعية النوعية بمعنى كثرة الورود اذ قد يكون اللفظ كثير الاستعمال في فرد
قليل الوجود والمناط هو كثرة الاستعمال لا مجرد كثرة الورود وان كان هذا ايضا موجبا للترجيح بحسب الاعتبار لكن لا يعتنى به ما لم يكن
كاشفا عن غلبة الاستعمال ومثل ذلك الآن نقول ان هذا اقرب الى غرض الواضع وحكمة الوضع مما ليس باوسع ويمكن توجيه كلامه
بان المجاز له غلبتين بحسب الاستعمال الاولى غلبة استعمال اللفظ في معنى المجاز وان كان واحدا بالنسبة الى الاشتراك
يعني ان الاشتراك في الاستعمالات اللغوية والعرفية قليل بالنسبة الى المجاز والثانية ان المجازات كثيرة شخصا ونوعا مع غلبة
استعمال اللفظ فيها والغلبة في الاول شخصية وفي الثانية نوعية ويحتمل ان يكون قوله والاوسعية عطفا تفسيريا للغلبة
لكثرته سلمنا كونه وجها على حدة لكنه معارض بالاوسعية الكلام بحسب الاشتراك اذ يصح منه الاشتقاق بالمعنيين والمجاز قد لا يشتق
منه وايضا يصح مع المشترك التجوز في المعنيين وتقصد الفائدة المطلوبة من المجاز فيتسع الكلام بخلاف المجاز فانه لا يصح فيه ذلك
والاوسعية المشترك بحسب الاستعمال وكونه مطردا وعدم الاطراد اشيع بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ويمكن الفرق بينهما بان
الاوسعية في الاشتراك بالنسبة الى امر خارج لا بالنسبة الى اللفظ نفسه بخلاف المجاز فان الاوسعية بنفسه لا لانه سبب لاوسعية
امر آخر مع ان الوجه الثاني مؤيد للاوسعية المجاز بحال الحذف لتوقفه عليه الا وفيه ان لفظ ابدا ان كان قيدا للنفي
وتاكيدا له بمعنى انه لا يتوقف في المجاز اصلا فهو ممنوع اذ المجاز ايضا قد يتوقف فيه كالمجاز المشهور فيما اذا لم يصل الى
حد رجحان المجاز على الحقيقة او حكم عليه قوم من يقول بالتوقف فيه وكذا فيما اذا استعمل اللفظ ولم يعلم ان اي المعنيين هو

المراد فعلى القول بان المجاز اولى ع

يحكم بكونه حقيقة في احدهما ومجازا في الآخر كما عليه المشهور فلا بد في تعيين المعنى الحقيقي من الرجوع الى العلائم

ومع العجز عنها فلا بد من التوقف فظهر من ذلك ان مجرد خلو اللفظ عن القرينة لا يقتضي الحمل على المعنى الحقيقي المعين

بل قد يتوقف في المجاز ايضا كما بينا وايضا قد يتوقف في المجاز بالنظر الى تعارض المجازين كما يتوقف في المشترك

بالنسبة الى تعارض المعنيين الحقيقيين وان كان قيدا للنفي بمعنى ان التوقف وان وقع فيه ايضا في بعض

الموارد لكنه ليس بلازم دائما كما في المشترك ففيه ان المشترك ايضا قد لا يتوقف فيه مع عدم القرينة ايضا كما اذا كان

اللفظ مشتركا بين المعنيين الذين يحتاج احدهما الى القرينة وجودية دون الآخر كاللام فانه مشترك بين الجنس والعهد على احد

القولين فيه وحيث لا عهد فهو محمول على الجنس ولا يحتاج تعيين ذلك الى قرينة وجودية لانه اذا خلى عن قرينة العهدية

فيتوقف فيه فان قلت مع عدم هذه القرينة يتوقف ايضا ولا يحكم بتعيين معنى آخر لاحتمال ارادة المعنيين معا كما قال به

بعض قلت هذا اذا لم يكن بينهما تناقضا واما مع كونهما نقيضين كما في الفرد فلا يتصور هذا الاحتمال لامتناع اجتماع

اجتماع النقيضين مع ان من قال بان عدم ذكر قرينة كل من معاني المشترك قرينة على ارادة الجميع قيل فيما اذا

لم يكن عدم قرينة احد المعنيين قرينة للآخر لا مطلقا اذ لا وجه للقول بارادة الجميع مع وجود قرينة احدهما ولا يخفى ان القرينة

في المثال المذكور وان كانت عدمية لكنه داخل في سلك ذكر القرينة وخارج عن محل البحث لان مراده من التوقف ان

هو فيما اذا لم يوجد قرينة اصلا لا وجودية ولا عدمية فلا يرد عليه شيء لانا نقول اولا ان هذا منقوض بالمجاز لان عدم ذكر

قرينة المجاز قرينة على ارادة المعنى الحقيقي فلو كان هذا من اقسام القرائن المعتبرة في المجاز لما صح الفرق بين الحقيقة

والمجاز بان الثاني يحتاج الى القرينة دون الاول والثاني باطل وكذا الملزوم والفرق بان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي

ليس لقرينية عدم قرينة المجاز بل لاصالة الحقيقة وظهور معنى الحقيقي بخلاف ذلك في المشترك مدفوع بان المشترك

ايضا اذا اشتهر في احد المعنيين المتناقضين وغلب استعماله فيه يحمل عليه ايضا من جهة هذه الغلبة لا من

ان عدم القرينة احدهما قرينة عليه مع ان اصالة الحقيقة مشروطة بعدم ظهور قرينة المجاز اذ لا يعقل بدونه

هذا الاصل في كتبهم فلا يصح مدخلية ايضا في هذا الاصل وان كان القيد خارجا لكن التقييد داخل الا ان

نقول انه لتحقق هذا الاصل حال عدم القرينة لا بشرط عدمها وثانيا ان الظاهر من عدم القرينة قرينة وجودية

لان القرينة العدمية في حكم العدم نعم يمكن توجيه كلامهم بان الغالب في المشتركات هو التوقف مع

عدم القرينة بخلاف المجاز اذ الغالب فيه هو الحمل على الحقيقة مع عدم القرينة لا ندرة المجاز المشهور ونحوه

بعضهم فيه سواء فيمكن ان يقال في وجه رجحانية المجاز ان القول به لا يستلزم الا وجود القرينة بالنسبة

الى المعنى المجازي فقط بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للاثنين فالاصل عدم الزيادة مع ان اللفظ

لم يكن مجملا بالنسبة الى معنى آخر حقيقي فلو قلنا بالاشتراك للزم الاجمال بالنسبة الى ذلك فالاصل عدم

الاجمال

ودعلم ان زوال العلم او نفي التوقف في المجاز من جهة المجاز مع قطع النظر عن العوارض الخارجة الموجبة للتوقف كالشهرة وكذا المراد من التوقف في المشترك من حيث الاشتراك وان اتفق ذلك بامر خارج منه

الاجمال بخلاف القول بعدم المجاز فانه لا يستلزم الاجمال فان قلت بان المجاز مستلزم لوجود حوادث كثيرة من الوضع
من الوضع والعلاقة وملاحظتها والقرينة بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للوضع فقط والاحتياج الى القرينة انما هو لتعيين المراد لا
للدلالة مع ان القرينة في المجاز لا بد ان تكون صارفة بخلافها في المشترك فالاصل عدم الصرف مع ان مقتضى اصالة الحقيقة هو
الاشتراك ولذا خصص لها بصورة وحدة المستعمل فيه مع ان الحقيقة بالذات اولى من المجاز لاستلزامها كما ان العكس فهي مقدم بالذات
عليه مع ان الموانسة بين اللفظ والمعنى الحقيقي اقوى منها في المجاز فان استعماله في المعنى المجازي من باب الاستعارة والعارية ليست كالذاتية قلت هذا معارض بان الوضع التعييني المستلزم
لحوادث كثيرة من تعيين الواضع وملاحظة شخص اللفظ وكلي المعنى والاختصاص الى الواضع النوعي فلا يستلزم شيئا منها غير الوضع فيلزم التعارض بين الحوادث التي تتحقق في الحقيقة حين الوضع وبين
الحوادث التي تتحقق في المجاز حين الاستعمال فيقتضي تأخر الحادث هو تقديم المجاز والحوادث وان كثرت في الاستعمال لكنها ليست
الوضع التعييني في القوة لانها متحدة غير الاشتراك بخلاف ذلك وايضا يجب ان يكون القرينة صارفة في المشترك ايضا على القول بعدم جواز
استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد فلا فرق بينهما وايضا حجية اصالة الحقيقة انما هي من جهة الظهور والغلبة وهو منتف في صورة
تعدد المستعمل فيه بل الغالب هو المجاز لندرة المشترك سلمنا كون الحقيقة اصلا ايضا لكنها هي الحقيقة المختصة لا المشتركة مع
ان ذلك مستقبل اثبات اللغة بالتراجيح العقلية وهي باطلة مع ان التمسك باصالة عدم الحوادث مما لا وجه له في امثال ما نحن فيه
لانا نعلم حصول الاستعمال وحدوثه سواء كان حادثا واحدا او متعددا ولكن لا نعلم انه حقيقة او مجاز ولا مجرى للقول بان
الاصل عدم التعدد لكونه مستلزما لزيادة الحوادث لانه قد حصل حادث يقينا سواء كان زائدا او ناقصا نعم لو لم يحصل شيء اصلا
وشك في حدوثه يصح التمسك بذلك الاصل كما اذا شك في الاستعمال وكذا اذا حصل شيء تدريجي الوجود صح ايضا على التمسك
بهذا الاصل في دفع الزيادة واما فيما حصل شيء دفعي ولم يعلم انه هل هو بوصف الزيادة او النقصان فلا يجري ذلك
فتدبر من حيث الابعدية عن الخطأ بيان ان غرض المتكلم من الكلام هو افادة مطلبه للمخاطب وفهم ما اراده وربما
يلزم المخاطب عن ذلك في المجاز لحمله اللفظ على غير ما قصد منه فيلزم غرضه وكذا يلزم خلاف حكمة الوضع من الاختلال
وعدم السهولة بخلاف المشترك فانه مع عدم القرينة على شيء حتى يلزم الخطأ وفيه ان هذا معارض للاستلزام التوقف ايضا
فوات مراد المتكلم اعني الارادة وتفهيم مطلبه فورا مع ان هذا الوجه لا يجري في الالفاظ الشرعية ولا ثمرة له فيها لانهم
متفقون على ان اللفظ الخالي عن القرينة محمول على الحقيقة لاصالة الحقيقة نظرا الى ابتنا الحمل على ذلك مع انهم صرحوا
بعدم مضرة مخالفته لنفس الامر بمعنى ان المراد وان كان في الواقع هو المعنى المجازي لكن لا بأس مع ذلك ايضا من حمله على
الحقيقة فلو كان مجرد فوات غرض المتكلم والواضع مضرا في المجاز لما جاز حمله على الحقيقة مع عدم القرينة فالالزام باطل
وكذا الملزوم نعم هذا القدر من المضرة اعني فوات المراد مسلم لكن ذلك غير المضرة الشرعية اللهم الا ان يقال ان الغرض انما
هو بيان مجرد وجه الرجحانية بحسب الاقربية الى غرض الواضع والابعدية عنه مع قطع النظر عن الخصوصيات الى جهة
والاشتراك ارجح من النقل وذلك كما اذا كان اللفظ معنى ... وهذا لا ينافي في بنائهم العمل على خلاف ذلك فتأمل

[Marginal notes]

٣ احتمال

فوات

للمصطلح ... لكن هذا غير العرف ... في الالفاظ ...

لاجل ...

فلا كلام فيه وانت خبير بانه لان اسم العبادة على القول بثبوت الحقيقة الشرعية يكون من المنقولات وعلى القول بعدمه تثبت
يكون حقيقة في المعنى اللغوي ومجازا في المعنى الشرعي ولا احتمال للاشتراك اصلا مع ان الاشتراك انما هو يتحقق من وضعين
ابتداء ووضع واحد بوضعين كذلك لا سبيل على الثاني لتعدد الواضع وكذا الاول لان استعمال الشارع لفظ الصلاة في المعنى المستحدث
الشرعي ليس ابتداء بل بمناسبة للمعنى اللغوي ثم اعلم ان هجر المعنى الاول في النقل انما هو يتصور فيما اذا كان حدوث المعنى الثاني في
في العرف العام وما كان بكثرة الاستعمال مجازا والشهرة حتى يهجر الاول ويختص بالثاني فان يستلزم اهمل للفظ ظاهر
واما اذا كان باصطلاح خاص من شرع وغيره فلا يهجر الاول وكونه حقيقة في الثاني عند اهل الاصطلاح بخصيصه به حتى يكون
استعمالهم للفظ في اللغوي مجازا لان التخصيص غير الاختصاص والتخصيص [illegible] النقل هو الثاني لا الاول كما لا يخفى على التعاقب وذلك
لثبوت استعمالات كثيرة ليس [illegible] هذا هو المراد منه لا مجرد التعاقب الزماني اذ يجوز في المشترك ايضا لان يكون احد الوضعين في زمان واحد الا بنسبة
الوضعين وحاصل ما ذكر ان النقل يستلزم وجود حوادث كثيرة من الاستعمالات المتعاقبة فالاصل عدمها لانه مستلزم للتوافق
فالاصل عدمه اذ لا وجه له اصلا بل الامر بالعكس لاصالة تاخر الحادث وفسخ الوضع بين ان الاصل عدم الهجر وبقاء المعنى الاول في كونه حقيقة ويرجع
ذلك الى الاستصحاب بانه اصالة عدم الحادث هذا مع ان النقل يقتضي ملاحظة المناسبة بين المنقول منه واليه والاصل عدمها والقول بان النقل ارجح من
الاشتراك لكونه افيد لعدم التوقف فيه وكونه غير مقتضيا لوجود القرينة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه بخلاف الاشتراك فانه مستلزم للقرينتين معا فالاصل
عدم الزائد مع ان الاصل عدم الاحتياج ايضا ممنوع بان هذا كله لا يقاوم [illegible] ما ذكرنا في المشترك [illegible] عن الجميع [illegible] التعارض لكن ان الغالب
في الالفاظ هو الاشتراك ومجرد هذه الغلبة كافية وان لم يكن وجه رجحانية آخر بل العمدة هو ذلك اذ لولا هذا لا اعتبر سائر الوجوه [illegible] بالعكس
قوله والاضمار ارجح من الاشتراك ومثلوا لذلك بقوله في الخمس من الابريسم [illegible] اذ لا يمكن حمل على حقيقة اعني الظرفية من غير تصرف فيه اذ لا معنى لكون الخمس
من الابريسم ظرفا لذلك اذ لا بد من المناسبة والملابسة بين الظرف والمظروف بل لا معنى لنفس الظرفية هنا فيجب ان يتصرف فيه ويحمل على خلاف الظاهر
اما الحمل الى السببية كما عليه الكوفيون حتى يستلزم الاشتراك بينها وبين الظرفية والمعنى ثبت ان [illegible] بسبب الخمس او مقابلة في [illegible] على الظرفية
والتصرف فيه بتقدير المضاف اعني المقدار فالمعنى فيها مقدار شاة فيدور الامر بين الاشتراك والاضمار والثاني اولى لكونه اولى من المجاز الذي هو اولى
من الاشتراك وفيه ان الاشتراك غير لازم منه لكون الجار مجازا في السببية كما عليه البصريون مع ان المتبادر منه هو الظرفية ورتب مثلوا له بقوله تعالى واسئل
القرية لاحتمال عروض الاشتراك للقرية بين السكان والمساكن لانا استعمالها في السكان كثير كقوله تعالى اذا اردنا ان نهلك قرية امرنا وقوله تعالى وكم قصمنا
من قرية وان كان الاصل فيها المساكن كما تطلق الجماعة فيعرضنا عليهم كما يقال [illegible] الجماعة او قلت [illegible] ساكنيها فيحتمل ارادة الكل على الاشتراك
وان الاصل في هذه الآية هو السكان لو يحتمل تعالى [illegible] على حله وتقدير المضاف اي اهل القرية وفي الثاني [illegible] ساكن الجماعة وعلى احتمال التجوز فيدور بحصيل الدوران
بين ثلثة احوال الاشتراك والمجاز والاضمار لكن الظاهر انه ليس بمشترك بل الغاية انه اذا استعمل الاول في السكنة والثاني في المساكن كان مجازا للاصل مع ان اللغة
لا تثبت بمجرد الاحتمال والتخصيص ارجح من الاشتراك وقد استشهد التمثيل لذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباءكم من النساء وذلك لان النكاح في اللغة
حقيقة في الوطي وصار حقيقة شرعية في العقد حتى انه لم يستعمل في الكتاب في المعنى اللغوي الا في موضع واحد وهو قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل في هذه ايضا استعمل في

العقد

في العقد واشتراط الوطي في المحلل انما جاء من دليل آخر عليه فالآية تدل على تحريم معقودة الاب سواء كان العقد
صحيحا او فاسدا لكن خرج الفاسد بالاجماع فيلزم التخصيص ويحتمل كونه مشتركا بين العقد والوطي لان
مجرد كونه حقيقة شرعية في العقد لا يقتضي ثبوت النقل مع احتمال الاشتراك مع ان الاصل عدم النقل فلا
تدل على تحريم ما عقد عليه الاب لمكان الاجمال بسبب الاشتراك فيدور الامر بين التخصيص والاشتراك
ونحن لم نقل بثبوت الاشتراك هنا حتى يقال انه لا يكون الا بالنقل لانه لغة وهي لا تثبت الا بالنقل
بل مجرد احتمال الاشتراك يكفي لنا في عدم حملها على تحريم معقودته لحصول الاجمال بذلك فيها فلا بد من
التوقف في حملها على التحريم لكن التخصيص اولى فيثبت هذا التخصيص الذي دل عليه الاجماع وانت خبير بان هذا
في الحقيقة هو الدوران بين الاشتراك والنقل اذ التخصيص فرع ثبوت النقل لانه لو لم يتعين ارادة
ذلك المعنى الشرعي اعني العقد لم يحتج الى التخصيص وهذا ايضا لا يتصور الا بحمل المعنى اللغوي لان مع احتمال
ارادة المعنى اللغوي او الاشتراك لا يحتاج الى ارادة المعنى الشرعي حتى يحتاج الى تخصيص بل الظاهر انه لا دوران في الآية اصلا
اذ لا يخلو اما ان نقول بثبوت الحقيقة الشرعية سواء كان ذلك من باب النقل او الاشتراك او لم نقل به وعلى
الاول فيتعين للمعنى الشرعي وحده وان احتمل الاشتراك لما تقرر في محله من لزوم حمل اللفظ على اصطلاح من تكلم
به فلا بد من التخصيص وعلى الثاني فيتعين المعنى اللغوي لعدم القرينة الدالة على ارادة المعنى الشرعي ولو
قلنا بالمجاز المشهور لكثرة استعماله في العقد في كلام الشارع ع فيرجع الامر الى الشق الاول وايا ما كان لا
دوران في المقام بل الاولى في التمثيل له هو ان يقال ان اللفظ الدال على العموم الحقيقي اللغوي مثل الجمع المحلى المستعمل في
العموم العرفي يحتمل ان يكون هذا من باب التخصيص ويحتمل كونه مشتركا بين العمومين كما هو احد الاقوال
في صيغ العموم كما في قولك جمع الامير الصاغة اي صاغة بلده ولكن الظاهر هو التخصيص لغلبته وشيوعه حتى
ما من عام الا وقد خص نعم لا ثمرة في الترجيح هنا لتعين العموم العرفي سواء قلنا بالتخصيص او الاشتراك لانه
المتبادر من اللفظ فالقول بالاشتراك لا يوجب الاجمال حتى يظهر به الثمرة مع انه لا فرق بينهما على القول بالا جار
ايضا اذ الاشتراك كما يقتضي الاجمال كذلك التخصيص يقتضيه بحيث لو لم نقل بكونه مقتضيا للتعيين فلا
اقل من كونه موجبا للاجمال مع ان التخصيص قد يعلم اجمالا فيحصل الاجمال في النسبة الى ما اريد
خروجه من العام وهذا غير ذلك الاجمال لكنه ليس دائميا كما في المشترك مثل ما ذكره المص في الاخبار
الى اتفاق اهل اللسان هذا اذا قلنا بلزوم ذلك في ثبوت النقل واما لو قلنا بحصوله بالتعيين ايضا

او بالتعيين فهو دلكن اذا كان هذا بالنسبة الى اصطلاح خاص فلا يحتاج الى الاتفاق في ثبوته هذا كما اذا استعمل
اللفظ في غير معناه المعروف مع وجود العلاقة وظهور علائم الهجر فالظاهر الحكم بالمجازية وان بلغ الى اعلى مراتب
الشهرة لان المجاز هو الاصل حتى يعلم النقل ويتحقق الهجر كما في الالفاظ الشرعية وقد يتصور التشكيك مع ارادة
كما اذا توقف صحة الكلام على احد الامرين تجوز في مقام ونقل في مقام آخر وفرض ان المعنى يختلف باختلافهما
وللامرين فرجحان التجوز ههنا الظاهر لان اقصى ما فيه ان يتجوز المتكلم واستعمل اللفظ فيما يناسب معناه واين هذا
من دعوى انتقال اللفظ من حقيقته وهجرها وصيرورتها حقيقة في معنى آخر [illegible] ترجيح الاضمار عليه كما في قوله تع
وحرم الربوا لان الربوا في اللغة بمعنى الزيادة فيحتمل ان يكون باقيا على ما كان وان المراد وحرم اخذ الزيادة ولا
اثم في العقد فيفسد دار الامر في الاية الشريفة بين النقل والاضمار لكن [illegible] والظاهر انه على الثاني لو
[illegible] حرمة الميتة حقيقة عرفية في تحريم الانتفاع ولا حاجة الى الاضمار فيرجح [illegible] الى نقليين
احدهما في العرف متعلق بالتركيب والثاني في الشرع متعلق بالكلمة كما لا يخفى والتخصيص راجح من النقل
كلفظ العام المستعمل في بعض ما يتناوله في اصطلاح جديد فيحتمل ان يكون نقل الى تلك الخصوصية فانه مما
يعتبر [illegible] انه [illegible] ويحتمل ان يكون باقيا على ما كان [illegible] تلك الخصوصية من ادلة خارجية وهو
التخصيص وذلك كلفظ البيع كان فيما يعم الجامع للاركان والشرائط ثم [illegible]
حيث قال احل الله البيع وحرم الربوا ولكن الشرائط لم يعلم نقله الى الجامع لها او انه على ما كان وانما خرج غير
الجامع عن الحكم المذكور بالدليل [illegible] فيما تردد [illegible] عن الحكم [illegible]
[illegible] واذا كان التخصيص راجحا على [illegible] على المجاز [illegible] بالنقل والتخصيص راجح من المجاز كما
اذا توقف صحة الكلام على احدهما ولو في مقامين والتخصيص اولى وان كان ضربا من المجاز لشدة شيوعه
حتى قيل ما من عام الا وقد خص وقد اشتهر التمثيل له بقوله تعالى واقتلوا المشركين للاتفاق على اختصاص الحكم
بمن عدا اهل الذمة [illegible] فاما ان يكون قد استعمل [illegible] في [illegible] الحقيقة مجازا او انه على حقيقته اعني
من المتصف بالاشتراك ولكن دل الدليل على استثناء اهل الذمة منهم وهذا خلاف ما اشتهر عندهم من
ان العام المخصص مجاز في الباقي فان المجاز يكون بالتخصيص دون العكس ولا ينفك احدهما عن الآخر
فلا معنى للترجيح ثم يمكن ان [illegible] انه مستعمل في تمام معناه والتحقيق في الخصوص ما مر انه ان كان تردد
فبين الحقيقة الشرعية والتخصيص والظاهر انه حقيقة في غير اهل الذمة للتبادر وفي حكم التخصيص التقييد

كما

كما تقول اشتريت لنا لحما وانت انما تريد لحم البقر فيحتمل ان يكون هذا الاستعمال في خصوص ذلك مجازا والتخصيص ارجح من الاضمار كما في قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل وذلك لانه يجوز ان يكون ارادة الحقيقة بناء على انه اسم للصحيحة او نفي الصحة مجازا بناء على انه اسم للطبيعة من حيث هي وحمل عليه عند امتناع ارادة الحقيقة لانه اقرب المجازات اليها واياما كان فيحتاج في اخراج التطوع المجمع على صحته في عدم التبييت اعتبار التخصيص ويكون فيه دلالة على وجوب التبييت في الفرض ويجوز ان يكون مراده نفي الكمال بتقدير الوصف اي لا صيام كاملا وح فلا دلالة على وجوب التبييت ولا يحتاج الى اعتبار التخصيص فقد دار الامر فيه بين التخصيص والاضمار والمشهور انهما بمنزلة واحدة وقد يرجح التخصيص لمكان الغلبة الا ان يقال ان الاضمار هو الظاهر في امثال ذلك وههنا صورة اخرى من التعارض وهي بين النسخ والتخصيص كان يقول اولا اقتلوا المشركين ثم يقول بعد مضي زمان ليس العمل لا تقتلوا اهل الذمة فيحتمل ان يكون التكليف اولا على قتل كل مشرك ثم نسخ ذلك في جنب اهل الذمة ويحتمل ان يكون مراده من العام ما عدا اهل الذمة ثم ابان مراده بالنهي ثانيا فيكون تخصيصا وغاية ما يلزم هو تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو جايز في كل تخصيص ورد بعد العموم كما تقول اعط العلماء ثم تقول في مجلس آخر لا تعط زيد فلان غير ان الظ عدم الفصل بين النسخ والبداء مع الوصل التخصيص والراجح فيما وقع منه في كلام الشارع هو التخصيص لغلبته وقلة النسخ بل هو المتعين لان النسخ لا يثبت بلا احتمال بل بالقطع وصورة اخرى من التعارض بين الحقيقة العرفية واللغوية كالسيف فيما يتناول العمد الى بلد والحلية وان كان في اللغة هو النصل ولا ريب في تقديم العرفية في خطابات الشرعية وغيرها كالوصية فيخص قولهم ع يكره التفرقة بين الام وولدها بالانسان دون ساير الحيوان وتنزل الوصية بالسيف على ما يتناول العمد والحمايل والحلية واما العرفية التي يشك في سبقها فالمقدم هو اللغوية استصحابا نعم هذا لم يعرف لها في اللغة معنى امكن اثباته في اللغة باصالة عدم النقل وثالثه هو الدوران بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وذلك كان يشتهر اللفظ في التجوز به عن معنى ويقل استعماله في حقيقته ولكن لم يبلغ الحال الى حد الهجر بحيث يكون المعنى المجازي متبادرا من اللفظ وههنا خلاف يقدم بعضهم الحقيقة وبعضهم المجاز ويتوقف الاخرون ولكل منها وجه والظ هو القول الثاني كما لا يخفى على المتامل والتفريع وماكرنا معارض هذا الى التفاصيل التي ذكرناها فتدبر وحاصل غرضي اعلم ان الوجوه المذكورة في الاولوية مختلفة لو على ان بعضها يدل على الرجحان وعدمه من حيث الموافقة للاصل والمخالفة له وبعضها من حيث الاقربية الى حكمة الوضع والابعدية عنها والاخر من حيث كونه موجبا لحسن الكلام وعدمه وبعضها من حيث الغلبة

وعدمها وغيرها من الوجوه المذكورة ولا يخفى انه لا اعتبار من تلك الاولويات الا بما له دليل واذن من جانب الواضع
اذ اثبات اللغات لا يكون بالترجيح وكان اثبات نفس الحقيقة والمجاز توقيفية وكذلك وكذا تعيين المراد
من اللفظ والحكم بان المستعمل فيه هو هذا دون ذاك اذ نفس الترجيح ايضا لا بد فيه اذن من الواضع بالنقل
اذ الالفاظ الموضوعة كلها منسوبة الى الواضع ولا يصح التصرف فيها بوجه من الوجوه الا باذن صاحبها
مع ان الاصل عدم التصرف لان تعيين المراد من المجازية والاشتراك ايضا نحو من تصرف فكلما له مدخلية
زيادة في حكم الوضع اعني الافادة لنوع المخصوص بالارادة والدلالة لا لمجرد كون الشيء راجحا عن شيء في نفسه او
من جهة لا يقتضي كونه كذا عند الواضع ايضا بل لا بد من اعتبار ما هو راجح في نظره لا في نظر الغير الا ان يكون
كاشفا فعلى هذا القول انه لا يعتبر من تلك الوجوه ولا دليل لحجيته الا ما اعتبره اهل اللسان في محاوراتهم غالبا
لانه كاشف عن اذن الواضع كالنقل مثل ما ذكرنا سابقا في مبحث العلائق فان قلت ان كلامنا في تشخيص
المراد من وصف المجازية والنقل والتخصيص فلا بد من اعتبار ما هو الراجح عند المتكلم لان الارادة صفة
المتكلم لا الواضع وكان يجب حمل اللفظ على ارادة المتكلم من المعاني وكذا يجب حمله على ما اراده من اوصاف
اللفظ كالحقيقة والمجاز وغيرها فلا وجه للاعتبار للاولوية بالنسبة الى الواضع والوضع بل يجب اعتبارها
بالنسبة الى المتكلم والاستعمال لكن لان تعدد الاحتمال حين تعارض الاحوال انما هو في مورد الاستعمال
قلت سلمنا ذلك لكن المتكلم ايضا لا بد له من اعتبار ما هو ارجح واولى بحسب حكمة الواضع والا لعند
الواضع لان المتكلم كما يحتاج الى الاذن من الواضع في الاستعمال وكذا يحتاج الى الاذن في
الترجيح اذ لا يجوز له اعتبار ما يرجح بما بان وجه كان ومجرد الاذن النوعي غير كاف بل لا بد
من ثبوت الاذن في خصوص الاستعمالات وان وصل هذا الاذن بالنوع والاجمال والحاصل
انه لا يختار المتكلم العاقل فضلا عن الحكيم حين الاستعمال من اللفظ الا ما هو اولى وارجح بحسب ان
له مزيد دخل في تحقق حكمة الوضع ومجرد الاولوية الاعتبارية التي لا مدخل لها في حكمة الوضع
والاستعمال اصلا غير معتبر مع انه لو بني الامر على اعتبار ما هو ارجح عند المتكلم فقط او ما
هو اولى في نفسه لما انضبط الامر واختل نظام الوضع واساس الالفاظ لان ذلك يختلف باختلاف

المقامات

المقامات بحسب المقتضيات مع انه هذا لا يتصور في الخطابات الشرعية التي ليس المقصود منها الا بيان الاحكام لا بيان محسنات الكلام على انه لو يشكل الامر على هذا القائلين اذ لا يتصور لهم تشخيص ما هو مقتضى المقام حتى يحمل اللفظ عليه مع انه لا وجه لتبدله بحسب مقتضيات المقامات اذ قد يكون ما هو الاكمل الانقص بحسب مقتضى المقام تشخيصه بالراجحية الاولويات الوضعية اذ لا يلزم بشيء مما ذكر واذا عرفت هذا كله فنقول ان المتكلم ان اراد ما هو اولى فلا كلام مع امكان ارادة الانقص ولا يمكن ارادة الانقص والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وذلك لانه اذا امكن افادة المراد وبيان الحكم بكل منهما من غير تفاوت بينهما في ذلك بل كان متساويين في بيان الحكم كما هو المراد من تعارض الاحوال فاختار مع ذلك ايضا ما هو الانقص فيلزم ما ذكرنا من المحذور فلا بد من ارادة ما له الكمال حتى لا يلزم المحال فعلم بهذا لا يرد عليه ما ذكره المحقق من ان الحكم لا يقتضي ذكر الاتم والاحسن على غالبه بل ربما يقتضي الانقص لان ما ذكرنا غير الغلبة بل مثل ما هو المعتمد منه ذلك هو الاستقراء وانه احدهما من الاخر مع ان ما ذكره خارج عن محل الفرض لان كلامنا في صورة تساويهما في بيان الحكم مع قطع النظر عن الامور الخارجية المقتضية لتعيين احدهما واقتضاء الحكم الانقص داخل في صورة الخروج لا التعارض فتأمل ثم اعلم ان الاولوية تكون بحسب الاقربية الى الحقيقة وهي على قسمين ذاتية واستعمالية الثانية يرجع الى الغلبة والاولى ايضا على قسمين اما ان يعتبر الاقربية للمعنى من الاول كما يقال بقاء العام بالتخصيص والتقييد فانهما اقرب الى الحقيقة لذاتها ايضا اما الاول فلانه يشتمل على بعض من المعنى الحقيقي وهو جزء منه بخلاف المجاز فانه مغاير له بالكلية واما الثاني فلانه عبارة عن المعنى الحقيقي بتمامه مع امر زائد وهو التقييد واما اذا تعارض التقييد والتخصيص فلكل منهما وجه رجحانية على الآخر اما الاول فلانه مشتمل لتمام المعنى الحقيقي بخلاف التخصيص واما الثاني فلانه غير مشتمل للاجنبي بخلاف التقييد لكن التخصيص اولى ومقدم عليه لكونه متيقنا بحسب الارادة مع ان الاصل عدم التقييد وعدم ارادة الزائد من المعنى الحقيقي مع انه اغلب من التقييد ايضا فتأمل

قوله على حقيقة

اعلم ان الحقيقة ينقسم الى اقسام لغوية وعرفية عامة وعرفية خاصة وشرعية ومتشرعية والاخيران وان كانا قسمين من العرفية الخاصة لكن لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز وجب ذكر كل منهما منفردا وحينئذ قيل انه تحمل هذا على الالفاظ الشرعية في حال الخطاب يتصور بوجوه شتى وذلك اذ لا يخلو اما ان يكون لها حقيقة واحدة ام لا متعددة والاول ينقسم الى اقسام خمسة والثاني اما ثنائية او ثلاثية او رباعية او خماسية وجميع ما يحصل من تلك الاقسام ستة وعشرون قسما واكثرها غير واقع في الخطابات الشرعية والباقي ايضا اكثرها نادر الوقوع فالباقي منها نادر والنادر منها غالب وهذا الاستقراء للاشتر من الثابتة ويمكن

باولوية المجاز وعكسه مطلقا من الاشتراك مطلقا والنقل التخصيص اولى منه مطلقا والتقييد نقص منه مطلقا لاختلاف الاولوية

المتبادرين

توجيهه بان المراد من تبادره في كلام الشارع تبادره من حيث انه كلامه مع قطع النظر عن اصطلاح
اهل الشرع متبادره في كلامهم مطلقا في جميع الازمان لكن يرد عليه المنع بان غاية ما يعلم من ثبوت التبادر
انما هو في زمان المتشرعة واما ثبوته في زمان الشارع فهو غير معلوم فالاصل عدمه مع ان التبادر بمجرده
لا يدل على حصوله في زمان دون زمان لانه كما يحتمل كونه ثابتا في زمان المتشرعة فلا دلالة على تعيين احد
الزمانين نعم مقتضى اصالة تاخر الحادث عدم الحكم بثبوته في زمان المتشرعة دون الشارع ومقتضى
اصالة تشابه الزمانين ثبوته في زمان الشارع ايضا لكن هذا معارض باصالة تشابه زمان الشارع
مع زمان اللغة مع كونه متعاضدا باصالة عدم النقل فيبقى اصالة تاخر الحادث سالما عن المعارض
لكن هذا كله بعد تسليم ايضا عدم اثبات المدعى بمجرد التبادر فان قلت ان المراد كون التبادر كاشف
عن وجود سببه وعلته اعني الغلبة والاستعمال والاشتهار في هذا الزمان كاشفة ايضا عن ثبوتها في زمان
الشارع فيلزم منه ثبوت التبادر في زمان الشارع ايضا قلت هذا ايضا لا يتم لان ثبوت الغلبة كما يحتمل
كونه مسببا عن كثرة استعمال الشارع وكذا يحتمل كونها حاصلة عن كثرة استعمال المتشرعة فلا يتم الاستدلال
بمجرد هذا الاحتمال سلمنا كون استعمال الشارع سببا لحصول تلك الغلبة بمعنى ان الشارع استعمل هذه
الالفاظ في تلك المعاني اولا ثم تداولت المتشرعة اياها تبعا للشارع فشاع ذلك لكن في زمانهم
حتى افادت بلا قرينة لكنه ليس ببعيد وذلك لا يقتضي ثبوت المسبب في ذلك الزمان لا بسبب
القريب او الاشتهار في زمان المتشرعة لا الشارع [illegible] وايضا ما ذكر من اعتبار قيد
الحيثية في التوجيه مما لا ينبغي لان خصوص الكلام والتكلم مما لا مدخلية له في ذلك لان
اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما هو خارج عن حاق اللفظ حتى عن خصوص
المتكلم ايضا مع ان الحال في فهم المعاني لا يختلف باختلاف المتكلمين بل يختلف باختلاف المخاطبين
فتأمل قوله لا ان بعضهم صادره ويمكن ان يقال ان دليل المستدل لما كان اعم من المدعى فلا
يتم التقريب فاجاب عنه بهذا لان مراده الظاهر من هذا التبادر الذي ادعاه المستدل هو التبادر
الخاص الذي يكون مطابقا للمدعى فكلام هذا البعض في حكم دفع دخل متعلق بكلام ذلك المستدل
لا انه تغيير للدليل والعدول عما ذكره المستدل فلا مصادرة نعم يمكن منع ذلك الظهور وهذا
غير المصادرة وبالجملة هذا البعض لم يقل ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع حتى يرد عليه ان هذا عين
المدعى بل ادعى ظهور ذلك وتبادره يعني ان هذا تبادر خاص لا عام والقول بان هذا اثبات التبادر بالتبادر
مدفوع بما ذكرنا في ان هذا اثبات المدعى بالتبادر لا التبادر بالتبادر فتأمل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين قال وقد يطلق ويراد به معنى [illegible] أقول فيه بحث [illegible]

[illegible] الترادف [illegible] الحرف [illegible] عليه [illegible] حقيقة [illegible]

[illegible] حقيقة [illegible] المجاز [illegible]

[illegible]

قوله ولا دلالة على المخاطبات [illegible] ان [illegible] على ما ذكرنا [illegible] الحقيقة [illegible]

عنايته [illegible] الكلام [illegible] الحقيقة [illegible] قوله فان قلت ان الكلام [illegible] مطلوب [illegible] القول [illegible]

المقام [illegible] الكلام عبارة عن الكلام [illegible] الكلام

اللفظي [illegible] ان الكلام [illegible] اللفظ [illegible]

[illegible] ان الكلام [illegible] الكلام [illegible] الكلام اللفظي [illegible] ان [illegible] اللفظ [illegible]

كاشف عن المعنى [illegible] مطلوب [illegible] المطلوب [illegible] ان يكون [illegible]

[illegible] اللفظ [illegible] العلم [illegible]

لا عدم العلم [illegible] العلم [illegible] العلم [illegible]

[illegible] العلم [illegible] العلم [illegible]

اللفظ المطلق [illegible] عدم العلم [illegible] العلم [illegible] اللفظ المطلق [illegible]

بالمعنى [illegible] العلم [illegible] اللفظ المطلق [illegible] عدم العلم [illegible] اللفظ المطلق [illegible]

[illegible] العلم [illegible] اللفظ [illegible] اللفظ [illegible]

اللفظ [illegible] المعنى [illegible] على المعنى [illegible] على اللفظ [illegible] اللفظ [illegible]

اللفظ [illegible] اللفظ [illegible] المعنى [illegible] اللفظ [illegible] اللفظ والمعنى [illegible]

[illegible] عدم العلم [illegible]

[illegible] المطلوب [illegible]

[illegible] العلم [illegible] الخطابات [illegible] اللفظية [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] العلم [illegible] الخطابات النفسية [illegible] العلم [illegible]

اللفظية [illegible] الكلام [illegible]

[illegible] الكلام اللفظي [illegible] اللفظ [illegible]

[illegible] ان عدم [illegible] اللفظ [illegible] على المعنى [illegible]

[illegible] الكلام النفسي [illegible] الكلام اللفظي [illegible] الكلام [illegible] اللفظي [illegible]

[illegible] اللفظي [illegible] النفسي

المتكلم [illegible] اللفظي [illegible] اللفظي [illegible] النفسي

[illegible] المتكلم [illegible] اللفظ [illegible]

[illegible] اللفظي [illegible] المتكلم [illegible] الكلام اللفظي [illegible]

[illegible] اللفظ [illegible] على المعنى [illegible]

[illegible] اللفظ [illegible] العلم [illegible] العلم [illegible]

كما او جعل الدليل الاجمالي الاحوال غاية الامر انه مسبوق بالمعرفة بين الدليل والمدلول وبين آخر نعم ما ذكره من لوازم الادلة الاجمال فيه

الا ان منع كون الدليل والمبادئ الاصطلاح من ان الدليل هو القضايا التي يكون الدليل من اجزائه والادلة انه متاخر عن العلم بالمطلوب في تمام

لو سلم ما ذكره ان بيان مطلوب المحقق المذكور بقوله او المقام مقام الادلة الاجمال وتحصيل العلم والادلة يتوقف على سبق العلم الاجمالي بالمطلوب

نعم يرد هذا على من زعم ان الكلية ثابتة منه ثم قوله وفيه ان الاظهر ان الخطابات التفصيلية الخ قول الشارح وفيه ولا دلالة عليه بالارادات

الاخر فيها ان المجهول في المقام ما هو الخطابات التفصيلية التي يتوقف ثباتها على الدليل والمفروض في كلام المذكور كون الدليل عليها

هي الخطابات التفصيلية التي هي على تلك المدلول فيلزم المحذور المذكور باعتبار العلم الاجمالي فيها على تقدير المقام هذا او يمكن ان يقال

هذا المدلول والمدلول الاول من المعلوم في الوجود ومنها ان العلم الاجمالي بتلك الخطابات ليس حاصلا في الخطابات التفصيلية

حتى يصح الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل من العلم الاجمالي الحاصل في المقام على نحو العلم المتعلق بالنتائج عند

طلب الدليل عليها من التي هي بين التفصيل الحاصل الدليل والدليل على ذلك المعلوم الاجمالي من المجهول المعلوم على انه لا دلالة الدليل المقام

عليه وهو الاول ... الدليل ... في المقصود ومنها انه يتوقف على ورود الحكم في كل شيء وهو محل خلاف بين المسلمين

وكيف كان فالظاهر كون امثال تلك الارادات ... المحقق المذكور فيقول المقصود منها يكون المدلول الحاكم هو الخطابات

المعرفة بالاجمال فالمدلول العلم بها هو العلم التفصيلي المدلول الخطابات التي الخطابات المركوزة في اللوح او الخطابات الصادرة من النبي

الخبرية بناء على ... منزلة كلام النفسي القائم بذات الله تعالى كلفظة الصادرة في الاعراف او الشجرة وتلك الخطابات المركوزة

في الكتاب الذي يكون ... فالتكون حاكية عن تلك الخطابات التي لفظها كما ان الاخبار الصادرة عن النبي و الائمة

تكون كذلك والادلة التي ... عنه في الاصطلاح ولا فائدة فيه ... المحقق المذكور من الاجمال والتفصيل او الكلي

~~بين~~ بيان الحق ان الادلة في المقام على الدليل الاصطلاحي ... انه يحصل فيه العلم الاجمالي بالمطلوب فيمن مراجعة الدليل والمجمل

ان يفاد الحكم على تقديره فهي ... بالعلم التفصيلي بالخطابات الالهية المركوزة في اللوح ... من الكتاب والسنة والاجماع والعقل

التي تكون حاكية عن تلك الخطابات وكاشفة عنها في ... الدليل الاول ... عن الفقه الاصطلاحي ... العلم الاجمالي حاصل من ...

... فيكون ... فلا ... بخلاف ... في الاجماع ... المحل ... اخلاق

في ... النبي ... قوله ... من العلم على القضايا الاحكام على ... قول هذا ... على كون القضايا ... عبارة عن الادلة

... القول بالتركيب فلا نعم ... كما هو ... هذا او يمكن ان يقال في المقام ان النسبة ... باعتبار ما ينتزع عن ... والتشبيه

... الموضوع ... الشرعية ... ان النسبة منتزعة ... الخبر الشرعي ... يكون ...

شرعيا فالنسبة لا تكون شرعية ... العلم المتعلق بتلك النسبة متعلقا بالنسبة الشرعية ... عبارة عن مجموع القضايا المركبة ولو

صح ... شرعي ... لا يكون شرعية ... المراد بالنسبة الشرعية ... كان

هي النسبة الصادرة عن الشارع ... في ... كثير من الوقائع ... بالنسبة الشرعية وان كان المراد هي النسبة الشرعية

باعتقاد الموضوع في هذا ... ~~التفصيلي~~ ... ما لا يحتاج ... جزء علة وجود

الانتزاع ... بالمحمول والموضوع ... من مجرد ... النسبة ... جزء علة تحقق القضية هو النسبة فيصح النسبة القضية الى

الشارح ولا عن الأصل فيقال المراد هو النسبة المنسية الشارح صح فإن كان الملا نظر قوله ثم ... حكاما
نعم المعنى الاشكال في المناط ويصح حمل المسائل والمجهولات المنسية متعلق بالتصديق بل هو النسبة فتصديق لما يعني ... والمجهولات
الإثبات هو النسبة فلا يصح حملها عليه قوله وإن أريد لزوم خروج التصديق بالصحة ... قال فيه ولا إن ...
الفقه هو أقوال المكلفين والفعل كثيرا ما يطلق على الموضوعات اللغوية والعرفية كالفعل والعقل ... النسبة الموجودة في قولهم الفعل ...
الروح ... قولهم هذا الحكم بصحيح ... الشرعية ... النسبة ... ان ... الصحة ... الأحكام الوضعية
الشرعية ... المنافية ... الصحة ... الأحكام الوضعية ... الأحكام ... الوضعية ...
الأمر ... الفقهاء ... الصحة ... العقود ...
من ... الموضوعات ... الصلاة ... العقود ... الصحة ... العقود ...
على الصحة ... الأحكام الوضعية ... الصلاة ... بالتكبير ... بالتسليم ... الأحكام التصديقات ... قوله فيه
من ... الصحيحة ... قوله ... الملكة ... الصحة ... قال ... بيان ...
... الملكة ... الملكة ... الملكة ...
التصديقات ... الشرعية ... التصديقات ... الشارح ... الملكة ...
... الملكة ... قوله ... العلوم ... الملكات
... الملكات ... الملكات ... وعلى القدر
الصحة ... الملكة ...
بقوله ... الملكة ... الملكة ...
العبارة ... الملكات قوله ... المراد ... الملكة ... العلم ... الملكة
... الأحكام ... الأحكام ملكات ... الملكة
النسبة الشارح ... المراد الملكة الشرعية ... الملكة ... الملكة ...
... المراد الملكات ... الفقهية ... الشارح ...
الملكات ... الأحكام الشرعية ... الأحكام ... الأحكام الشرعية ... الفقهية ...
... الشارح ... الملكة

هذا ... الشرعية ... الشرح
... الشارح

